

THE.WHAT?

ذوات

التطرف الديني ومطلب التنوير

مجلة . ثقافية . نصف شهرية
العدد ٦ . ٢٠١٥


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث



مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ٦ - ٢٠١٥

ذوات THE.WHAT?

مجلة
ثقافية
إلكترونية
نصف شهرية

المشرف العام
د. أحمد فايز

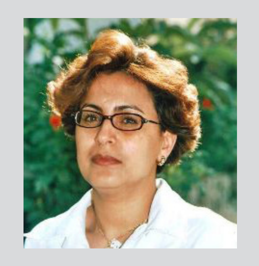
رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونه

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag@thewhatnews.net
سكرتير تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag2@thewhatnews.net
www.mominoun.com





كلمة هذا العدد

يعد التطرف من القضايا والإشكالات التي تشغل بال الإنسانية جمعاء اليوم، حيث أصبح قضية حياتية يومية أساسية، وذلك لما تشهده الإنسانية من تعصب وتشدد على مستوى الفكر والدين.

التطرف صنو الدوغما التي تغذيه وتفرض سطوتها عليه، كما يقول الباحث المصري محمود كيشانه، قدمت بخصوصه تعريفات كثيرة، وربطه العديدون بالتيارات الدينية المتشددة، غير أنه ليس حكرا عليها، بل هو يوجد داخل كل فكر منغلق، إذ إن جذوره تمتد في البنيات المجتمعية، وفي الأيديولوجيات والمثل المتباينة داخل أنساقها المعرفية.

يرتبط التطرف بالعديد من المصطلحات، وعلى رأسها التعصب، فالتطرف وفقا للتعريفات العلمية، يرتبط بالكلمة الإنجليزية Dogmatism، التي تعني الجمود العقائدي والانغلاق العقلي، فهو أسلوب مغلق للتفكير يتسم بعدم تقبل الأفكار المختلفة عنه، وغياب أية بذرة للتسامح مع الآخر.

إن أول مظهر من مظاهر التطرف هو التعصب للرأي تعصبا لا يعترف للآخرين برأي، والتشدد والغلو، ومحاسبة الناس على الجزئيات والفروع، والحكم على من أهملها بالكفر والإلحاد. ومن مظاهر التطرف أيضا العنف في التعامل والخشونة، ومن لوازمه سوء الظن بالآخرين وكيل الاتهامات لهم، واستباحة دمائهم وأموالهم، والعزلة عن المجتمع، وهذا كله له آثار سلبية كبيرة على المجتمعات، حيث تؤدي بها إلى النكوص والتدهور والجمود والانغلاق العقلي والفكري.

ونظرا لأن التطرف الديني ليس ظاهرة جديدة، بل متجددة، ولا يختص بدين معين، وله امتدادات

وانعكاسات سلبية على المجتمعات، فقد ارتأت مجلة «ذوات» الثقافية نصف الشهرية، الصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، أن تخصص ملف عددها السادس لموضوع «التطرف الديني ومطلب التنوير»، مسلطة الضوء على التطرف في الديانات السماوية الثلاث، خاصة أن كل الأديان مرت وتمر بفترات تتصاعد فيها حالات من التطرف، لا تلبث أن تخبو، لتعود وتظهر بعد فترات متلبسة بأثواب جديدة.

وبما أن القاسم المشترك لكل حالات التطرف هو عدم اعترافها وقبولها بالآخر، واعتقادها القطعي بامتلاكها للحقيقة دون الآخر المختلف، فإن الملف حاول الإحاطة بالعديد من القضايا المتشابكة التي يخلقها التطرف، وذلك عبر طرحه للعديد من الأسئلة، من قبيل: ما معنى التطرف؟ وكيف يمكن للإنسان أن يصبح متطرفا؟ وماهي الأسباب التي تؤدي إلى ظهور التطرف؟ وماهي آثار ظاهرة التطرف التديني على الفرد وعلى المجتمع، وربما قبل ذلك أثره على الدين نفسه؟

وفي هذا الإطار، يسائل ملف «التطرف الديني ومطلب التنوير»، الذي أعده الزميل المهدي حميش، التطرف وعلاقته بالديانات السماوية الثلاث، ويقدم فيه مجموعة من الباحثين والمهتمين العرب تحليلاتهم ورؤاهم لأبعاد التطرف، وتطوره منذ بدء الخليقة إلى الآن، وهل عرف تطوراً في أساليبه وآلياته، مادام التعايش والتسامح قد شهد تطوراً بدوره عبر حضارات الإنسان؟ وماهي مقومات صناعة التطرف عند الأفراد، وأيضاً لدى الجماعات، وهل هو مجرد ردة فعل طبيعية ضد الاضطهاد والقهر والظلم، أم أنه يفوق ذلك؟ ولأن التطرف بات يظهر عبر مراحل متراتبة ومتناسقة، فما القول في ادعاءات صناعة التطرف والتخطيط له استراتيجياً وسياسياً بأغلفة دينية من أجل تنفيذ مخططات مسبقة؟ وهل الأمر يصل حد الحقيقة أم إنه وهم لا يعدو كونه مرتبطاً بادعاءات المؤامرة الكبرى عند البعض؟

وهكذا، فقد جاء الملف متضمنا لتقديم شامل وثلاث مقالات، أولها للكاتبة البريطانية المتخصصة في مقارنة الأديان والإسلام كارين أرمسترونغ Karen Armstrong، المعنون بـ «أسطورة العنف الديني» المنشور بالموقع الإلكتروني لصحيفة «الغارديان» البريطانية بتاريخ ٢٥ سبتمبر (أيلول) ٢٠١٤، والمترجم من قبل الباحث والمترجم المغربي محمد معاذ شهبان، وثانيها مقال للباحث المصري محمود كيشانة بعنوان «التطرف بين الدين والتدين»، ومقال ثالث للباحث المغربي عبد المجيد مجيدي بعنوان «المشترك الديني في مواجهة عقار التطرف»، إضافة إلى حوار مع الباحث الموريتاني الكوري السالم، ودراسات وبيبليوغرافيا خاصة بملف التطرف.

ويتضمن باب «رأي ذوات» ثلاث مقالات لكل من الكتاب العرب: العراقي رسول محمد رسول بعنوان «نحو عقل مدني»، والشاعرة السورية فرات إسبر بعنوان «طائر أنا لا أجد مكانا للهبوط إليه»، والمغربي عبد اللطيف الخمسي بعنوان «ظاهرة العنف: التمظهرات، التحديات وإمكانات التجاوز»، فيما يشتمل باب «ثقافة وفنون» على مقالين: الأول للقاص والمبدع المصري سعيد الكفراوي حول كوكب الشرق أم كلثوم، والثاني للباحث المصري سامي عبد العال حول «رأسمالية الكاميرا: مشاهد من أرستقراطية المهمشين».

ويقدم باب «حوار ذوات» لقاء مع الباحث السوري معتز الخطيب، أجراه الزميل محمد بوشيخي، يتمحور حول التراث وإشكالات النهضة والتجديد، ويستعرض الباحث التونسي المتخصص في علوم التربية الجزء الثاني من دراسته حول «فلسفة النظام التربوي المنشود»، في باب «تربية وتعليم». أما باب «سؤال ذوات»، فيقدم آراء الباحثين والكتاب العرب حول مسألة تعدد الزوجات، فيما تقدم الزميلة منى شكري قراءة في كتاب «مفهوم الأدب والنقد عند محمود أمين العالم» للباحثة البحرينية الدكتورة انتصار قائد البناء، وذلك في باب «كتب»، والذي يتضمن أيضا تقديما لبعض الإصدارات الجديدة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث».

سعيدة شريف

في الداخل ...


١٠ - ٦٠ ملف العدد: التطرف الديني ومطلب التنوير

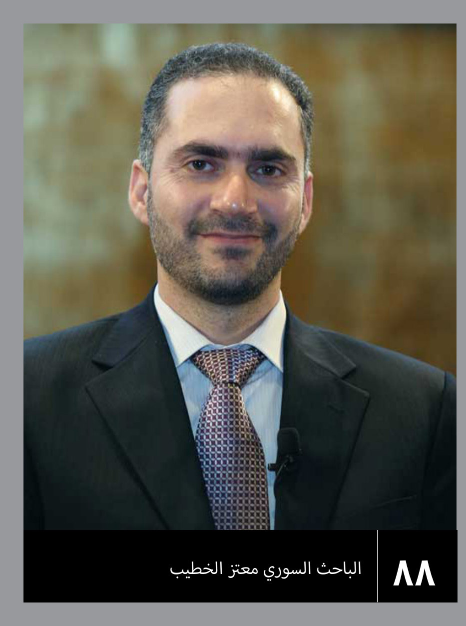
ملف العدد:

التطرف الديني ومطلب التنوير


٨٢ حكايات صغيرة عن أم كلثوم

ثقافة وفنون:

THE WHAT? ذوات



حوار ذوات:



سؤال ذوات:



تربية وتعليم:

في كل عدد:

التطرف ومطلب

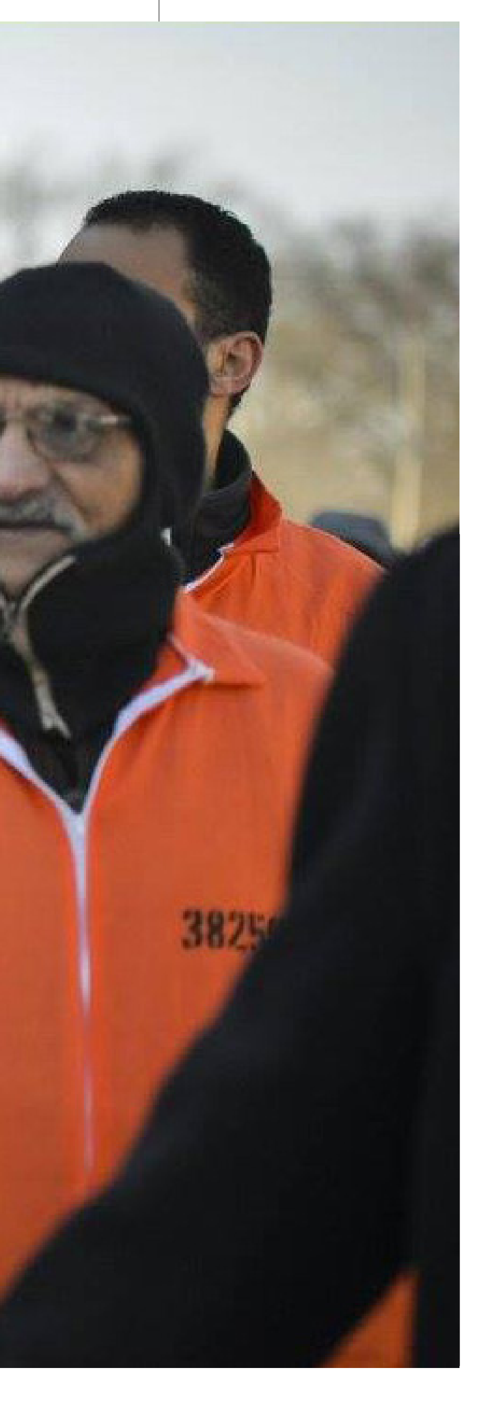
ملف العدد

الديني
التنوير



إعداد: المهدي حميش
باحث وإعلامي مغربي

التطرف الديني في الديانات السماوية:
المنظور والتحليل



منذ بدء الخليقة والمجتمعات تعرف العديد من الصراعات بين هذه الطائفة أو تلك، أو بين صاحب اعتقاد أو آخر؛ نزاعات وإن اختلفت وتنوعت حسب نوعية كل ظرفية وأخرى، فإنها تشكل صراعات عنصرية أساسها التمييز على أساس اللون، أو الانتماء، أو الدين، أو الانتقام لصاحب هذا الطرح أو ذاك، من أجل التأسيس للرأي الواحد والقناعة اليتيمة، إلا أن المشترك بين كل هذا وذاك يظل العنف، وعدم اعتبار الآخر أو احترامه، أو ما يصطلح عليه بالتطرف.



ولأنـه مـن الصعـب التعريـف والإحاطـة بتفاصيـل ومعـاني مصطلـح التطـرف، لمـا لـه مـن امتـدادات وانعكاسـات وتشـكلات عديـدة، فـإن تحليلـه وقـراءة تفاصيلـه عـلى عـدة مسـتويات، أضحـى الآن وقبـل أي زمـن مـضى ضرورة ملحـة للـكل، بعدمـا أصبـح الخطـر المحـدق بـكل المجتمعـات بـدون اسـتثناء.

وممـا لا شـك فيـه أن نشـوء التطـرف عـلى الأساسـات الدينيـة، أو انطلاقـه منهـا يظـل أحـد أهـم القواعـد الـتي لا تنفصـل عـن تغذيتـه لـدى الكثيريـن، ممـن يعتقـدون بانتصارهـم لعقيـدة أو ديـن معـين مـن خـلال الأعمـال والأفعـال الهمجيـة المتطرفـة، وهـذا لا يختلـف بالطبـع عنـد المعتقديـن بـكل المعتقـدات الدينيـة، مـن اليهوديـة والمسـيحية والإسـلامية، عـبر التاريـخ وإلى الآن، دون الحديـث طبعـاً عـن بـاقي الاعتقـادات الـتي يكـون أصحابهـا مـن الأقليـات، والـتي تقـوم بدورهـا عـلى الانتقـام لمعتقدهـا وانتمائهـا بشـكل مـن الأشـكال الـتي تعـد تطرفـاً، لكنهـا تبقـى في نظـر أصحابهـا، طلبـا للانتقـام، ورد الاعتبـار، والنـصرة.



إن التطرف كما يرى الباحثون المتخصصون في المجال، لا دين له ولا هوية، إنه يأتي بعكس الرسائل السماوية للشرائع الدينية السماوية الرئيسة الثلاث، إذ إنه لا يختص بقومية دون سواها، أو بدين دون سواه، أو بمذهب أو بفكرة معينة، رغم اختلاف درجة حدته وسبل التعبير عنه. والتطرف قضية معروفة في مختلف الأزمان والحضارات، وتأثيره كبير في الحياة السياسية والدينية والمذهبية، وهو ناتج بالأساس عن الانفعال والشعور بالإحباط والقمع وعدم القدرة على التعبير بشكل إيجابي، كما يشخص ذلك العديد من المختصين في علم النفس، فيكون بالتالي ردة فعل عن طريق المبالغة في العدوانية والانتقام من الآخرين دون تخصيص.

يُعرف معجم اللغة العربية المعاصرة، فعل «تطرَّفَ»، يَتطرّف، تطرُّفًا، أي «أتى الطّرْفَ»، أي منتهى الشيء، وتطرَّفَ في إصدار أحكامه، أي جاوز حدّ الاعتدال ولم يتوسّط؛ والتطرُّف، هو المغالاة السياسية أو الدينية أو المذهبية أو الفكرية، ولذلك فإن ظهور التعصب والتطرف في عدد من المجتمعات، والذي اتخذ في أحد جوانبه، بل وأهمها، طابعا أيديولوجيا من جهة أو طابعا طائفيا أو إثنيا من جهة أخرى، واللذان يشتركان في تهديد الاستقرار المجتمعي وفي خلق حالة من الصراع بين مكوناته، وقد صار واضحا جدا أن الحركات الدينية المتطرفة تستغل نزعة التدين الفطرية النقية استغلالا سياسيا، بمعنى أنها توظف المقدس الديني لإضفاء الشرعية على خطابها السياسي، الذي يكفّر الآخرين أو يخوّنهم، قبل أن يضعهم تحت رحمة أيديهم، إما للأسر أو القتل والذبح.

والظاهر أنّ حركات التطرف تمارس قدراً من الخداع والتمويه، فهي تكون مع مسألة بعينها هنا، وتكون ضدها في مكان آخر، وتخلط المطلق بالنسبي للوصول إلى سدّة الحكم ولا تقبل من الديمقراطية إلا بصندوق الانتخاب، فهي لا ترضى بالفكر الديمقراطي وأصوله الفلسفية، وهذا ربما كان السمة البارزة عند كل المتطرفين الذين عرفهم تاريخ البشرية بغض النظر عن الانتماء الديني لكل واحد فيهم، وليس الدين طبعا كما سبقت الإشارة إلى ذلك، هو السبب، ولكن ربما طريقة التدين وفهم الدين وقراءته هي السبب الأكبر لهذا، إذ إن المتدين الصادق منتج للقيم المدافعة عن الفضيلة، لكنَّ الخطر على استقرار المجتمعات بدأ يتشكل عند بروز الحركات الشمولية الأيديولوجية التي تقف على النقيض من مسائل الحداثة والتعايش والتقدم والمواطنة، هذه الأخيرة التي تمثل النقيض لأفعال المتطرفين، وجماعاتهم التي تسعى إلى العودة بمجتمعاتها إلى مراحل قيام الحضارات البشرية الراقية لتجرها نحو الفوضى المدمرة، وترهن حاضرها ومستقبلها وأجيالها بالمجهول، وتجعل مصائرها موزعة بين الفوضى والتقسيم والحروب الطائفية.

التطرف لا دين له ولا هوية، إنه يأتي بعكس الرسائل السماوية للشرائع الدينية السماوية الرئيسة الثلاث

ويلاحظ المتأمل في التجربة التاريخية للحضارات الغربية، التي مرت بأزمات وحروب دينية، أن الدين خيار فردي حر، فلا إكراه في الدين، أما تدبير شؤون الناس، فيجب أن يتأسس على مبدأ المواطنة في إطار دستوري جامع، وهو ما تناولته الكاتبة البريطانية الشهيرة كارين أرمسترونغ، في مقالها المترجم بعنوان «أسطورة العنف الديني»، والذي تسرد فيه تاريخ الصراعات العنيفة التي أقيمت باسم الدين على مستوى مناطق عديدة في العالم عموما، وفي أوروبا خصوصا، وكيف نتجت كل هذه الصراعات العنيفة عن العلاقة المشبوهة بين الدين والسياسة، وكيف كان الدين ولازال ذلك العنصر الذي يقف عائقا دون تحقيق الدولة الحديثة بكل تجلياتها، وبالأخص عند العرب الذين لم يوافقوا منهج الغرب في هذا. كما تحلل أرمسترونغ ظاهرة «أسطورة العنف الديني» من

خلال استرجاعها لتاريخ الصراع الكاثوليكي البروتستانتي بين القرنين الـ١٦ و١٧ الميلادي، على أساس ديني محض، في الوقت الذي كان فيه من المستحيل أن يُتحدث عن فصل القضايا الدينية عن الدنيوية إجمالا في المجتمع الغربي بسبب تحكم الكنيسة على كل الأصعدة. كما تتحدث الكاتبة عن بزوغ الدولة الليبرالية عند الغرب في أواخر القرن ١٧ الميلادي الذي عرف تصميم الفلاسفة هناك لنسخة أكثر تحضرًا للمفهوم العلماني، وخصوصا عندما اعتبر جون لوك أن الفصل بين الدين والسياسة «المختلفين عن بعضهما تماماً» أمر محتم لطبيعة الأشياء.

روح المواطنة، والموت في سبيل الوطن، والانتماء للشعب بمجموع اختلافاته العرقية والدينية، كلها، أوجه جديدة للتضحية التي عوضت في كثير من الأماكن وبالخصوص في الغرب وبعضها عند العرب والمسلمين، الانتماء للدين والقتال من أجله، هكذا توضح أرمسترونغ، قبل أن تختم مقالها بالإشارة إلى أن السبب وراء عدم إقبال المسلمين والعرب على النموذج العلماني للدولة الحديثة، لم يكن سوى جهود العلمنة بشكلها الخبيث، التي أرادت تطبيق النموذج الغربي بكل عنف وقوة، ما خلف ردة فعل أكثر عنفا من طرف الأصوليين. وتلفت الانتباه إلى ضرورة القيام بقراءات جديدة للدين من أجل الخروج من أزمات التطرف والعنف، ضاربة في هذا الشأن بمثال «مارتن لوثر»، أول أوروبي اقترح فصل الكنيسة عن الدولة، والذي رأى أن المسيحي مسؤول وحده أمام ربه، معتمدا

فقط على إنجيله. وشعور لوثر هذا، بالآثام قاده في بداية القرن ١٦ الميلادي إلى تأييد الدول مطلقة الحكم التي لن تصبح حقيقة سياسية لمئة سنة أخرى. ويرى لوثر أن المهمة الأولى للدولة تقتضي تقييد رعاياها الخبيثين بالقوة «بنفس الطريقة التي يقيد بها وحشا بريا بالسلاسل والحبال». وقد جسدت الدولة المستقلة وذات السيادة، وهذه الرؤية للفرد المستقل وذي السيادة، ستشكل قاعدة المفهوم العلماني الحديث.

يحاول ملف «التطرف وعلاقته بالديانات السماوية الثلاث»، النفاذ إلى هذا المصطلح ويكشف عن علاقته بالديانات السماوية، يسائل فيه مجموعة من الباحثين والمهتمين أبعاد التطرف، وتطوره منذ بدء الخليقة إلى الآن، وهل عرف تطوراً في أساليبه وآلياته، مادام التعايش والتسامح قد شهد تطوراً بدوره عبر حضارات الإنسان؟ وماهي مقومات صناعة التطرف عند الأفراد وأيضاً لدى الجماعات، وهل هو مجرد ردة فعل طبيعية ضد الاضطهاد والقهر والظلم، أم أنه يفوق ذلك؟ ولأن التطرف بات يظهر عبر مراحل متراتبة ومتناسقة، فما القول في ادعاءات صناعة التطرف والتخطيط له استراتيجياً وسياسياً بأغلفة دينية من أجل تنفيذ مخططات مسبقة؟ وهل الأمر يصل حد الحقيقة أم أنه وهم لا يعدو كونه مرتبطاً بادعاءات المؤامرة الكبرى عند البعض؟

ومما لا شك فيه، أن التعايش الإيجابي بين الشعوب والبشر جميعا بغض النظر عن ألوانهم ومعتقداتهم وأوطانهم، من خلال الاعتراف بوجود الاختلاف بين المجتمعات والأفراد والمعتقدات، والإقرار بشرعية ما للغير من وجهة نظر ذاتية قد تكون مخالفة للحق والصواب والمنطق والدين، بما هي حاجة ملحة للمجتمعات البشرية، لأن الحوار في الفلسفة الإنسانية له أهمية فائقة؛ بل هو أول وآخر شيء، خاصة إذا كان الهدف منه هو تفكيك جيوب الخلاف والصراع والتقاتل والتنافر، وهو ما يختفي تماما أو يكاد في وعي المتطرفين، معوضين إياه بالدوغمائية المتعصبة للرأي، وهذا ما يرصده الباحث المصري الدكتور محمود كيشانه، في مقاله بعنوان «التطرف بين الدين والتدين»، من خلال تشريح ظاهرة التطرف الديني، عن طريق بحث العلاقة المترابطة بين مفهوم الدين والتدين، من خلال مجموعة من التفاصيل العميقة كمنطلقات التطرف، باعتباره أحد أركان معتقد الدوغما، وتشابهها بالأصولية الدينية. كذلك يرصد الباحث سمات التطرف ومظاهره، قبل أن يخلص إلى خطورة التطرف التي باتت كبيرة على المجتمعات التي ينمو فيها، معتبرا التطرف آفة قاتلة تعتلج بتفاعلات الناس، وتختلط اختلاطًا بيّنًا بالحياة العادية على المستويين الفردي والجماعي.

> حركات التطرف تمارس قدراً من الخداع والتمويه، فهي تكون مع مسألة بعينها هنا، وتكون ضدها في مكان آخر، وتخلط المطلق بالنسبي للوصول إلى سدّة الحكم.

كما يرى الباحث أن مجرد التأمل في كم الأحاديث التي وردت في هذا الشأن، ليدرك إلى أي مدى خالف دعاة التطرف بنهجهم تعاليم الإسلام ذاته، بما يعني هنا أن الدين ليس سببًا في التطرف والغلو، بل على العكس، هو أداة فاعلة في محاربته ورفضه ومحاولة الإجهاز عليه. بالإضافة إلى أنه من الأمور التي تدل على أن التطرف ليس من الدين، وإنما هو «تألّه على الدين»، أن المنطلق الحق للإسلام هو القرآن والسنة، وهما المصدران اللذان يعدان بالأساس منبعي الوسطية والاعتدال؛ في حين يظل التطرف أداة للغلو والإفراط وسفك الدماء؛ لا لشيء إلا لأنه ينطلق من منطلق أقوال الشيوخ وآراء العلماء والفقهاء في فترات التدهور والانحطاط، الذين جعلوا من الدين مطية لتبرير ظلم الحاكم والتأكيد على مبدأ التطرف والغلو ضد المحكومين، حسب الباحث.

وفي ارتباط بموضوع صناعة التطرف، يوجد من يقول بأن في بعض النّصوص الدينيّة أو القوميّة أو ما شابه؛ ما يحمل في ثناياه فاشيّة وتطرّفاً وموتاً، وهذا يمكنه أن يكون صحيحا، في أحد جوانبه، لكن هذا النص لا يكون قاتلاً وحده بمعزل عن سياقاته، التي يتم توظيفها كشكل من أشكال السلطة، أو كغطاء يتم استخراجه ونفض غبار التّاريخ عنه، وإعادة تأويله من جديد، ومن ثم إعادة انقسام الناس وتبعيتهم لمؤوّلين ومفسّرين يحاولون إعادة توجيه التّاريخ إلى الوراء، وهو ما يحاول توضيحه الباحث الموريتاني المتخصص في مجال الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، الدكتور الكوري السالم ولد المختار الحاج، الذي يرى أن مشكلة التطرف الديني لا تكمن في بنية النص المقدس، ولكن في كيفية التعامل مع النص فهما شموليا وكليا. كما يرى الباحث، أن مصطلح التطرف نفسه مازال يحتاج إلى مراجعة دقيقة وتحديد معناه، بسبب استعماله الذي مازال يدور في السياق التداولي بشكل غير علمي، ما يسبب تلاعبا غير منطقي وغير أخلاقي بالمصطلح، ولذلك، فإن الحل في نظر الباحث من أجل الخروج من أزمة الظاهرة، يكمن في الأزمة العلمية المعرفية، إذ إن المجتمعات العربية والإسلامية برأيه بحاجة إلى نشر المعرفة الصحيحة والفكر الحصيف مع التركيز على ترشيد الفئات الشابة في المجتمع، وتأهيلها للقيام بدور فاعل ومنتج.

> التطرف آفة قاتلة تعتلج بتفاعلات الناس، وتختلط اختلاطًا بيّنًا بالحياة العادية على المستويين الفردي والجماعي

وفي المقال الأخير، والذي جاء بعنوان «المشترك الديني في مواجهة عقار التطرف»، لكاتبه الباحث المغربي عبد المجيد مجيدي المتخصص في الجماعات الإسلامية، يخلص إلى أن الخطاب المتطرف يعد نتاجاً لعوامل ذاتية تتعلق بنفسية المتطرف، وأخرى موضوعية لها ارتباط بمؤسسات التنشئة الاجتماعية، وما خلفه من إقصاء وعنف وشيطنة مورست كأعمال باسم الدين ضد المعارضين والمخالفين في الفكر والعقيدة، ومنه إصدار الأحكام الجائرة ضدهم بحجة حماية المؤمنين من تلبيسات الزنادقة وخطايا الهراطقة، وذلك بالاعتماد على الحشد الطائفي والتعبئة النفسية المستقاة من الكلمة المقدسة لدى أتباع الديانات السماوية الثلاث، والتي تغذيها مصطلحات من قبيل الحب في الله والبغض في الله، الطاعة والمعصية، الولاء والبراء، الملك والشيطان، الإيمان والكفر، الخلاص والخطيئة، الجنة والنار، مقسما مقاله إلى ثلاثة أبواب: في خطاب التطرف، والتطرف لا دين له، وبحث عن المشترك الديني. كما يرى الباحث أن أخلاقيات المتطرف تعبر عن معدنه الجبان وشخصيته السادية، وتنعكس على سلوكه المنحرف الذي يمارسه خارج التاريخ والجغرافيا، لأن منطقه فاسد ولا يتغير، وينبني على كراهية الآخر والسعي للقضاء عليه باسم كلمات الله.

كما يضم الملف في مضامينه فقرة بيبليوغرافيا الملف، وتستعرض بعضا من المؤلفات والتصانيف التي تعرضت لظاهرة التطرف الديني من وجهات نظر مختلفة لكتابها العرب والغربيين، بالإضافة إلى مجموعة من الدراسات الميدانية الدولية التي تطرقت للوضع الميداني لظاهرة التطرف في عدد من الدول المتأثرة به.



كارين أرمسترونغ*

كاتبة بريطانية متخصصة في مقارنة الأديان

ترجمة: محمد معاذ شهبان**

باحث ومترجم مغربي

أسطورة العنف الديني



تسافر بنا الكاتبة البريطانية الشهيرة كارين أرمسترونغ في مقالها[١]، إلى رحلة عبر تاريخ الصراعات العنيفة التي أقيمت باسم الدين على مستوى مناطق عديدة في العالم، وكيف نتجت كل هذه الصراعات العنيفة من العلاقة المشبوهة بين الدين والسياسة، وكيف كان الدين ولازال ذلك العنصر الذي يقف عائقاً دون تحقيق الدولة الحديثة بكل تجلياتها، وبالأخص عند العرب الذين لم يوافقوا منهج الغرب في هذا.

---

* كارين أرمسترونغ (Karen Armstrong): كاتبة ومؤلفة بريطانية متخصصة في مقارنة الأديان والإسلام. كانت راهبة كاثوليكية لكنها تركت الكاثوليكية، وهي عضوة في الحلقة الدراسية عن عيسى. من مؤلفاتها: "التحول العظيم: بداية تقاليدنا الدينية"، و"محمد: نبي لزماننا".

** محمد معاذ شهبان: باحث ومترجم مغربي، متحصل على ماجستير في الترجمة من جامعة الحسن الثاني – المحمدية. يشتغل حالياً مترجما معتمدا لدى وزارة الشؤون الخارجية والتعاون المغربية بالرباط في بعثة أجنبية.

١- مقال منشور بالموقع الإلكتروني لصحيفة «الغارديان» البريطانية بتاريخ ٢٥ سبتمبر (أيلول) ٢٠١٤، تحت عنوان (The myth of religious violence).



شكل الاعتقاد السائد بأن الدين هو سبب الصراعات الدموية في العالم محور قناعتنا المعاصرة بأنه لا يجب الخلط بين الدين والسياسة؛ بيد أن التاريخ الفوضوي لفصلهما يؤكد أن ذلك لم يكن أبدا يسيراً.

يبدو صعباً أن نصدق بأننا نعيش في القرن الواحد والعشرين، ونحن نشاهد مقاتلي الدولة الإسلامية «داعش» هائجين في الشرق الأوسط، وهم يمزقون الدول المدنية الحديثة، سوريا والعراق، اللتان خلفتهما القوى الاستعمارية الأوروبية. إن رؤية حشود اللاجئين المرعوبين وهمجية وعبثية العنف، تذكرنا بالقبائل البربرية التي اكتسحت الإمبراطورية الرومانية، أو بجحافل مغول جنكيز خان التي اجتزأت رقعة عبر الصين وأناضوليا وروسيا وأوروبا الشرقية، ودمرت مدناً بأكملها وارتكبت مجازر في حق سكانها. وحدها الصور المألوفة المُضجرة للقنابل التي تتساقط من جديد على المدن والبلدات الشرق أوسطية، وهذه المرة من قبل الولايات المتحدة وبعض الحلفاء العرب، والتوقعات الضبابية بأنها فيتنام أخرى يذكرنا بأنها فعلاً حرب حديثة.

إن القسوة الوحشية لهؤلاء الجهاديين المقاتلين، والذين يستشهدون بالقرآن بينما يذبحون ضحاياهم اليائسين، تطرح تساؤلاً حديثاً يتعلق بالصلة بين الدين والعنف. ويبدو أن الأعمال الوحشية التي ترتكبها داعش برهان على صحة طرح سام هاريس، واحد من أبرز وجوه «الإلحاد الجديد»، عندما قال إن «أغلب المسلمين مهووسون بالكامل بإيمانهم الديني»، وختم بالقول «الدين في حد ذاته ينتج تكافلاً شاذّاً وجب أن نجد طريقة لبتره». كثيرون سيتفقون مع ريتشارد داوكينز الذي تحدث في عمله «وهم الإله» أن «الإيمان الديني وحده قوة كبيرة كافية لتحفيز جنون مطلق بطريقة أخرى لدى سليمي العقل والشرفاء من الناس». وحتى من تبدو لهم هذه الاقتباسات متطرفة جدا، فإنهم سيصدقون غريزياً أن هناك جوهراً عنيفاً موروثاً في الدين، وهو الذي يجعل أي صراع متطرفاً، ذلك أنه حالما يقتنع المقاتلون بأن الله إلى جانبهم، يصعب التوصل إلى حل وتتجاوز القسوة الحدود.

وعلى الرغم من المحاولات الباسلة من قبل باراك أوباما ودافيد كاميرون للتأكيد على أن عنف داعش غير المتحكم فيه لا علاقة له بالإسلام، فإن كثيرين سيكون لهم رأي مخالف، وسينتابهم استياء كذلك، فقد تعلمنا في الغرب من التجارب المُرة أن التعصب الأعمى الذي يبدو دائماً أن الدين يطلق عنانه، لا يمكن أن يحتويه إلا خلق دولة ليبرالية تفصل الدين عن الدولة. لا نؤمن أبداً بأن تتدخل هذه الرغبات المتعصبة في الحياة السياسية. لكن لماذا؟ هل وجد المسلمون التوصل لحل منطقي لمشاكلهم الحالية صعباً؟ لماذا يتشبثون بتعنتهم حيال الفكرة السيئة والواضحة للسلطة الدينية؟ لماذا كانوا غير قادرين على دخول العالم المعاصر؟ الإجابة تكمن في دينهم الأصلي والرجعي.

ولربما نتساءل عوض ذلك لماذا طورنا نظرتنا عن الدين في الغرب كنشاط خصوصي ومنفصل تماماً عن كل الأنشطة الإنسانية الأخرى وبعيداً خصوصاً عن السياسة. لقد شكلت الحروب والعنف دائماً ميزة للحياة السياسية، ورغم ذلك، فإننا كنا الوحيدين الذين توصلوا إلى أن فصل الكنيسة عن الدولة شرط أساسي للسلام، فقد ألفنا العلمانية لدرجة أننا نفترض أنها انبثقت تلقائياً كحالة ضرورية لتقدم أي مجتمع نحو الحداثة. إلا أنه كان في الحقيقة بروزا منعزلاً، جاء نتيجة تسلسل غريب لظروف تاريخية. وقد نكون خاطئين إذا ما افترضنا أنها تتطور بنفس الأسلوب في كل ثقافة في كل جزء من العالم.

إننا نعتبر اليوم الدولة العلمانية أمراً مفروغاً منه لدرجة أنه من الصعب أن نُقدر إبداعها؛ فقبل الفترة الحديثة لم تكن هناك مؤسسات «علمانية» ولا دول «علمانية»

بمفهومنا لهذا المصطلح. لقد تطلب إحداثها تطوير مفهوم مختلف تماماً للدين، وهو الذي كان جديداً على الغرب الحديث. فلم تكن لأية ثقافة أي شيء مثيل للعلمانية، وقد كانت قبل القرن ١٨ الميلادي غريبة، حتى على الكاثوليكيين الأوروبيين. إن الكلمات التي نترجمها من لغات أخرى كـ «الدين» ترتبط دائماً بما هو أرحب وأوسع وأكثر شمولية؛ فالمصطلح العربي «دين» يحدد طريقة كاملة للحياة. أما الدارما السنسكريتية، فتغطي القانون والسياسة والمؤسسات الاجتماعية وكذا التقوى. أما التوراة العبرية، فلا مفهوم

مجرد لها لـ «الدين»، وقد وجد الحاخامات أيضا أنه من الصعب حصر الدين في كلمة أو وصفة واحدة، لأن التلمود صمم بوضوح لاستقطاب مجموع الحياة الإنسانية إلى نطاق المقدس. ويؤكد معجم أوكسفورد الكلاسيكي على أنه: «لا ترتبط أية كلمة سواء في اليونانية أو اللاتينية بالمصطلح الإنجليزي «دين» أو «ديني»». وفي الواقع، فإن التقليد الوحيد الذي يلبي المعيار الغربي الحديث للدين كمسعى خاص محض هي البروتستانتية المسيحية التي كانت وليدة الفترة الحديثة الأولى، مثل نظرتنا في الغرب للدين.

إن الروحانية التقليدية لم تأمر الناس بالانسحاب من النشاط السياسي، فأنبياء إسرائيل كان خطابهم قاسيا تجاه من كانوا يداومون على حضور مشاعر المعبد، لكنهم كانوا يتجاهلون محن الفقراء والمظلومين. فقول النبي عيسى المشهور: «دع لقيصر ما لقيصر» لم يكن ذريعة لفصل الدين عن السياسة، فكل الانتفاضات تقريبا ضد روما في فلسطين القرن الأول، كانت مستوحاة من قناعة أن أرض إسرائيل وكل ما تنتجه ملك لله، وعليه فقد تُرك القليل الثمين لقيصر. فعندما قلب عيسى طاولات الصيارفة بالمعبد، لم يكن يطلب دينا أكثر روحانية.

إن القسوة الوحشية لهؤلاء الجهاديين المقاتلين، والذين يستشهدون بالقرآن بينما يذبحون ضحاياهم اليائسين، تطرح تساؤلاً حديثاً يتعلق بالصلة بين الدين والعنف

لقد ظلت المعابد أداة للتحكم الإمبريالي طيلة ٥٠٠ سنة، كما أنها شكلت مخزنا لجزية روما. وهكذا، فقد كانت بالنسبة إلى عيسى «وكرا للصوص». إن أساس رسالة القرآن هو أنه من السيئ تنمية ثروة ذاتية لكن الجيد هو مشاركة ثروتك لخلق مجتمع عادل ومتساو ولائق. وكان غاندي سيتفق على أن هذه مسائل ذات حمولة قدسية: «إن من يقولون أن الدين لا علاقة له بالسياسة لا يعرفون ما هو الدين».

أسطورة العنف الديني:

قبل الفترة المعاصرة؛ لم يكن الدين نشاطاً منعزلاً وغير متأثر بالآخرين، بل عكس ذلك شمل كل المجالات الإنسانية، بما في ذلك الاقتصاد وبناء الدولة والسياسة والحروب. قبل سنة ١٧٠٠ ميلادية كان مستحيلاً أن يصرح الناس مثلا أين تنتهي السياسة، وأين يبدأ الدين؟ فقد تم استلهام الحروب الصليبية من الشغف الديني لكنها كانت سياسية بامتياز، فقد أطلق البابا أوربانوس الثاني الفرسان المسيحيين على العالم الإسلامي لبسط قوة الكنيسة نحو الشرق، وإنشاء ملكية بابوية تتحكم في أوروبا. وكانت محاكم التفتيش الإسبانية محاولة ضعيفة لتأمين النظام الداخلي لإسبانيا بعد حرب أهلية سببت الشقاق في وقت كان فيه الإسبان يخشون من هجوم وشيك للإمبراطورية العثمانية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحروب الدينية الأوروبية وحرب الثلاثين سنة التي كانت تتفاقم بسبب المشاحنات الطائفية بين البروتستانتيين والكاثوليكيين، لكن العنف الذي اتسمت به عكس مخاض ولادة الدولة القومية الحديثة.

هذه الحروب الأوروبية التي شهدها القرنان الميلاديان ١٦ و١٧ هي التي ساعدت على ظهور ما سمي بـ «أسطورة العنف الديني». لقد قيل إن الشغف اللاهوتي للإصلاح ألهب البروتستانتيين والكاثوليكيين لدرجة أنهم ذبحوا بعضهم البعض في معارك خرقاء قتلت ٣٥ في المئة من ساكنة وسط أوروبا. ومع أنه لا شك في أن المشاركين خبروا هذه الحروب كصراع حياة أو موت ديني؛ فقد كان أيضا صراعاً بين مجموعتين من مؤسسي الدولة: أمراء ألمانيا وملوك أوروبا الذين كانوا يقاتلون إمبراطور روما المقدس شارل الخامس وطموحه، لتأسيس هيمنة عبر أوروبا على غرار الإمبراطورية العثمانية.

إذا كانت الحروب الدينية مدفوعة بالأساس بالتعصب الطائفي، فلا يجب أن نتوقع رؤية البروتستانتيين والكاثوليكيين، وهم يقاتلون على نفس الجبهة، وفي الغالب فعلوا ذلك. وهكذا حاربت فرنسا الكاثوليكية مرارا الهابسبورغيين الكاثوليكيين الذين كانوا مدعومين بشكل منتظم من قبل بعض الأمراء البروتستانتيين. ففي الحروب الدينية الفرنسية (١٥٦٢- ٩٨) وحرب الثلاثين سنة، تخطى المقاتلون حدود الطائفية في كثير من الأحيان لدرجة أنه أصبح من المستحيل التحدث عن ساكنة كاثوليكية أو بروتستانتية خالصة. لم تكن هذه الحروب «كلها عن الدين» ولا «كلها عن السياسة»، ولم تكن مسألة استخدام الدولة للدين لغايات سياسية. كما لم تكن حتى ذلك الحين أية طريقة منسجمة لفصل القضايا الدينية عن القضايا السياسية؛ فقد كان الناس يحاربون لرؤى مختلفة للمجتمع، لكن لم يكن بمقدورهم أن يفرقوا بين العوامل الدينية والدنيوية في هذه الصراعات، فحتى القرن ١٨ الميلادي، كان فصل الاثنين بمثابة فصل مشروب الجن الكحولي عن الكوكتيل.

مع نهاية حرب الثلاثين سنة، كان الأوروبيون قد صدوا خطر الحكم الإمبريالي ومنذ ذلك الحين، بدأت أوروبا في الانقسام إلى دول صغيرة كل منها تدعي السلطة على أراضيها يحميها جيش محترف، ويحكمها أمير يطمح للحكم المطلق وربما هي وصفة للحروب المعقدة بين الدول. لقد غيرت التشكيلة الجديدة للقوة السياسية من دور الكنيسة ليصبح ثانويا، وهي العملية التي تضمنت نقلا جذرياً للسلطة والموارد من الكنيسة إلى المَلكية. وعندما تمت صياغة المصطلح الجديد «العلمنة» في أواخر القرن ١٦ الميلادي، كانت تعود في الأصل على «نقل السلع من احتكار الكنيسة إلى ملكية العالم»، وقد كانت هذه تجربة جديدة تماماً؛ فهي لم تكن مسألة اكتشاف الغرب لقانون طبيعي، بل كانت



العلمنة تطوراً مصادفاً ليمتد إلى أوروبا بشكل واسع، ذلك أنه عَكَس البنيات الجديدة للقوة التي كانت تدفع الكنيسة خارج الحكومة.

تطلبت هذه التطورات فهما جديدا للدين، وهو الذي جاء به مارتن لوثر، أول أوروبي اقترح فصل الكنيسة عن الدولة؛ فقد كانت كاثوليكية العصور الوسطى عقيدة طائفية بالأساس، حيث إن معظم الناس خبروا المقدس من خلال العيش داخل المجتمع، لكن بالنسبة إلى لوثر، فإن المسيحي مسؤول وحده أمام ربه، معتمدا فقط على إنجيله. شعور لوثر الكبير بالآثام قاده في بداية القرن ١٦ الميلادي إلى تأييد الدول مطلقة الحكم التي لن تصبح حقيقة سياسية لمئة سنة أخرى. فبالنسبة للوثر، تقضي المهمة الأولى للدولة بتقييد رعاياها الخبيثين بالقوة «بالطريقة نفسها التي يقيد بها وحش بري بالسلاسل والحبال». وقد جسدت الدولة المستقلة وذات السيادة هذه الرؤية للفرد المستقل وذي السيادة. نظرة لوثر للدين كسعي ذاتي وخاص بالأساس لا سلطة للدولة عليه، ستشكل قاعدة المفهوم العلماني الحديث.

لكن رد لوثر على حرب الفلاحين بألمانيا سنة ١٥٢٥، في أولى مراحل الحروب الدينية، أفاد بأن نظرية سياسية علمانية لن تكون بالضرورة قوة للسلام أو الديمقراطية؛ فقد كان مصير الفلاحين الذين كانوا يقاومون السياسات المركزية للأمراء الألمان، والتي حرمتهم من حقوقهم التقليدية أن تم ذبحهم ببرودة دم من قبل الدولة. وقد اعتقد لوثر بأنهم ارتكبوا خطيئة مميتة بخلط الدين والسياسة: لقد كانت المعاناة قدرهم، وكان عليهم إعطاء خدهم الآخر وتقبل خسارة حياتهم وممتلكاتهم. لوثر أصر على أنه لا يمكن لـ «مملكة دنيوية» أن «توجد دون عدم مساواة بين الأشخاص، بعضهم أحرار وآخرون مسجونون، بعضهم أسياد وآخرون رعايا». وعليه، فقد أوصى لوثر الأمراء بـ «ترك كل من يستطيع الضرب والذبح والطعن، سرّاً أو جهاراً، مع الأخذ بعين الاعتبار أن لا شيء أكثر تسمماً وأذى وشراً من التمرد».

بزوغ الدولة الليبرالية:

في أواخر القرن ١٧ الميلادي، صمم الفلاسفة نسخة أكثر تحضرًا للمفهوم العلماني؛ فقد أصبح بديهياً لدى جون لوك أن «الكنيسة نفسها منفصلة ومتميزة تماماً عن الأمة والحدود بين الجهتين محددة وثابتة». إن الفصل بين الدين والسياسة «المختلفين عن بعضهما تماماً» كان بالنسبة للوك محتما لطبيعة الأشياء؛ لكن الدولة الليبرالية كانت ابتكاراً متطرفاً وثائرة، مثلها مثل السوق الاقتصادية التي كانت تتطور في الغرب وكانت على وشك تغيير العالم. وبسبب الرغبات المتسمة بالعنف التي أثارها، فقد أكد لوك أن فصل «الدين» عن الدولة كان ضرورياً «أكثر من أي شيء» لخلق مجتمع مسالم.

قبل سنة ١٧٠٠ ميلادية كان مستحيلاً أن يصرح الناس مثلا أين تنتهي السياسة، وأين يبدأ الدين؟

ومن هنا كان لوك متصلباً حيال عدم تسامح الدولة الليبرالية لا مع الكاثوليكيين ولا المسلمين، وشجب خلطهم للدين والسياسة على اعتبار أنه انحراف خطير. كان لوك مؤيداً بارزاً لنظرية حقوق الإنسان الطبيعية التي كان الإنسانيون في عصر النهضة من روادها، والتي تم تحديدها في النسخة الأولى من إعلان الاستقلال الأمريكي في الحياة والحرية والملكية، إلا أن العلمنة ظهرت في وقت كانت فيه أوروبا في بداية استعمارها للعالم الجديد، وجاءت لتمارس نفوذا كبيراً على الطريقة التي رأى بها الغرب من استعمرهم كما هو الحال في وقتنا

الحاضر. إن الأيديولوجية العلمانية السائدة، ترى المجتمعات المسلمة التي تبدو غير قادرة على فصل الدين عن السياسة أنها مصدعة إلى حد كبير.

وحيث إن إنساني النهضة لم يكن لهم أي شك في امتداد هذه الحقوق الطبيعية إلى السكان الأصليين في العالم الجديد؛ فقد شكل هذا تناقضاً. وبالفعل كان بالإمكان معاقبة هؤلاء السكان على نحو مبرر، إذا أخفقوا في مطابقة المعايير الأوروبية. في القرن ١٦ الميلادي، جادل ألبيريتو جنتيلي، أستاذ القانون المدني بأوكسفورد، في أن الأرض التي لم يتم استغلالها فلاحياً، كما كان عليه الحال في أوروبا، كانت «خالية» وبأن «الاستيلاء على مثل هذه الأماكن الخالية» وجب «اعتباره كقانون للطبيعة». وقد وافق لوك على أن الشعوب الأصلية لا حق لها في الحياة أو الحرية أو الملكية. لوك أمر بأنه ليس ل»ملوك» أمريكا الحق القانوني في الملكية على أراضيهم، كما أنه أقر ب»السلطة المطلقة والتعسفية

والمستبدة» للسيد على العبد، وهي التي تتضمن «السلطة لقتل العبد في أي حين». وقد بدا أن رواد العلمانية سقطوا في نفس العادات القديمة كسلفهم الدينيين. لقد صُممت العلمانية لخلق نظام عالمي سلمي، بيد أن الكنيسة كانت متدخلة بشكل معقد في بنيات المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية، مما جعل قيام نظام علماني أمرا ممكنا فقط بقدر من العنف. وفي أمريكا الشمالية التي لم تكن فيها حكومة أرستقراطية راسخة، كان نزع الصفة الرسمية عن الكنائس المتعددة ممكن التحقق بسهولة نسبية. أما في فرنسا، فكان تفكيك الكنيسة فقط باعتداء سافر. وبعيداً عن تجربتها كتنظيم معياري طبيعي وأساسي، فإن اختبار فصل الدين والسياسة يمكن أن يكون صادماً ومروعاً.

خلال الثورة الفرنسية، كانت أول قوانين الجمعية الوطنية الجديدة في الثاني من نوفمبر (تشرين الثاني) من سنة ١٧٨٩ تقضي بمصادرة كل أملاك الكنيسة لتسديد الدين الوطني، فقد شملت العلمنة نزع الملكية والإذلال والتهميش، مما قاد إلى عنف شامل خلال مجازر سبتمبر (أيلول) في سنة ١٧٩٢، عندما حاصرت الغوغاء سجون باريس وذبحت ما بين ٢٠٠ ألف و٣٠٠ ألف سجين كثير منهم قساوسة. وقبل ذلك، تم إرسال أربعة جيوش ثورية من باريس في سنة ١٧٩٤ لإخماد انتفاضة في إقليم فونديه جاءت ضد سياسات النظام المعادية للكاثوليكية، وكانت تعليماتهم تقضي بمنع العطاء. ومع نهاية الحملة، ورد أن الجنرال فرانسوا ويسترمان كتب لرؤسائه يقول: «لا وجود من الآن لإقليم لوفونديه. لقد سحقت الأطفال تحت حوافر أحصنتنا، وقتلنا النساء... والطرقات مغطاة بالجثث».

> إن الأيديولوجية العلمانية السائدة، ترى المجتمعات المسلمة التي تبدو غير قادرة على فصل الدين عن السياسة أنها مصدعة إلى حد كبير.

ومن المفارقات أنه بمجرد ما يتخلص الثوار من دين، حتى يبتدعون دينا آخر. لقد كانت الحرية والطبيعة والأمة الفرنسية آلهتهم الجديدة التي كانوا يعبدونها في مهرجانات مفصلة من تصميم الفنان جاك لويس دافيد. وفي السنة نفسها التي نُصب فيها إله المنطق في أعلى هيكل كاتدرائية نوتردام، أغرق حكم الترهيب الأمة الجديدة في حمام دم بعيد عن المنطق شهد إعدام الدولة لحوالي ١٧ ألف من الرجال والنساء والأطفال.

الموت في سبيل الوطن:

عندما غزت جيوش نابليون بروسيا عام ١٨٠٧، طالب الفيلسوف جوهان كوتليب فيشت أبناء بلده بالتضحية بحياتهم فداء للوطن، وهو تعبير عن قدسية واستئمان الجوهر الروحي للشعب. فإذا عرفنا المقدس على أنه الشيء الذي نحن مستعدون للموت في سبيله، فإن ما سماه بينيديكت أندرسون بـ «المجتمع الخيالي» للأمة، قد أتى لتعويض الإله. واليوم الموت في سبيل الوطن مثير للإعجاب على الموت في سبيل الدين.

مع بروز الدولة القومية تلقائياً في القرن ١٩ الميلادي تزامناً مع الثورة الصناعية، كان واجباً ربط مواطنيها وتعبئتهم بإحكام من أجل الصناعة، فقد ساعدت الاتصالات الحديثة الحكومات على خلق ونشر روح الشعب، كما سمحت للدول بالتدخل في حياة مواطنيها أكثر من أي وقت مضى، حتى وإن كانوا يتحدثون لغة مختلفة عن حكامهم، فالرعايا أصبحوا الآن جزءاً من «الأمة»، شاءوا أم أبوا. ولقد اعتبر جون ستيورات ميل هذا الاندماج القسري تطوراً، لقد كان بالتأكيد أفضل لبريطاني «الشبه بربري المتبقي من سالف الأزمان» أن يصبح مواطناً فرنسياً على «أن ينكد على حجره». لكن في نهاية

القرن ١٩ الميلادي عبر المؤرخ البريطاني لورد أكتون عن خشيته من أن تمجيد الروح الوطنية الذي ركز على العرقية والثقافة واللغة، سيعرض من لم يوافق المعيار الوطني للمعاقبة: «وبالتالي، فإنه وفقا لدرجة الإنسانية والحضارة في هذه الهيئة المهيمنة، والتي تدعي كل حقوق المجتمع تتم إبادة العرقيات الدنيا أو تقليصها للعبودية أو جعلها في حالة تبعية».

لقد حاول فلاسفة عصر الأنوار مقاومة التعصب والتزمت التي كانوا يربطونها ب»الدين»، وذلك عن طريق نشر المساواة بين كل البشر والديمقراطية وحقوق الإنسان والحرية الفكرية والسياسية والنسخ العلمانية الحديثة للمفاهيم التي تم الترويج لها في أسلوب ديني في الماضي. إن الظلم البنيوي بالدولة الزراعية جعل تحقيق هذه المفاهيم أمراً صعباً، وقد جعلت الدولة القومية من هذه التطلعات النبيلة ضرورات عملية. وكان كثير من الناس يتوجهون نحو العملية الإنتاجية، وكانوا يحتاجون مقداراً من التعليم على الأقل. وبالتالي، كانوا يطالبون بحقهم في المشاركة في قرارات الحكومة، وقد تبين عن طريق التجربة والخطأ أن الشعوب التي تمت دمقرطتها مضت قدماً اقتصادياً، بينما تلك التي حصرت إيجابيات الحداثة في النخبة، تخلفت إلى الوراء. لقد كان الابتكار ضرورياً للتقدم، وذلك بالسماح للناس بالتفكير بحرية دون أن يكونوا مقيدين بمعوقات طبقتهم، سواء النقابة أو الكنيسة؛ فقد كانت الحكومات بحاجة إلى استغلال كل مواردها البشرية، وذلك لجذب الأجانب نحو التيار السائد كاليهود في أوروبا أو الكاثوليكيين في أنجلترا أو أمريكا.

إلا أن هـذا التسـامح كان سـطحياً، وكما توقـع لـورد أكتـون ذلـك، فـإن تعصـب الأقليـات العرقيـة والثقافيـة، سـيصبح نقطـة ضعـف الدولـة القوميـة. وبالفعـل، فقـد عوضـت الأقليـة العرقيـة الهرطقـة «الـتي كانـت غالبـاً مـا تحتـج عـلى النظـام الاجتماعـي» كوجـه مـن الاسـتياء في الدولـة القوميـة الجديـدة. وقـد أعطـى طومـاس جفرسـون، وهـو مـن رواد التنويـر في الولايـات المتحـدة، تعليماتـه لوزيـر الحـرب في سـنة ١٨٠٧ بـأن الأمريكيـين الأصليـين «شـعب متخلـف» وجبـت «إبادتهـم» أو دفعهـم «خـارج نطاقنـا» للجهـة الأخـرى مـن الميسيسـيبي «مـع وحـوش الغـاب». وأصـدر نابليـون في العـام المـوالي «المراسـيم الشـائنة»، والـتي أمـر فيهـا يهـود فرنسـا بالتسـمي بأسـماء فرنسـية، وجعـل دينهـم مسـألة خصوصيـة والحـرص عـلى أن يكـون زواج واحـد عـلى الأقـل مـن أصـل ثلاثـة مـع غـير يهـودي. وعندمـا أصبـح الشـعور الوطـني قيمـة سـامية، بـات يُنظر لليهـود وعـلى نحـو متزايـد أنهـم دون أصـل وغـير محليـين. وشـهدت أوروبـا في أواخـر القـرن ١٩ الميـلادي، انفجـاراً في معـاداة السـامية في أوروبـا، وهـو نتيجـة حتميـة لقـرون مـن التحـيز المسـيحي، إلا أنـه أعطـى منطقـاً علميـاً بـأن اليهـود لـم يكونـوا مناسـبين للهيئـة البيولوجيـة والجينيـة للشـعب «الفولـك». وعليـه، وجـب اسـتئصالهم مـن الجسـم السـياسي كمـا يسـتأصل الطـب الحديـث سرطانـا.

عندمـا تـم تطبيـق العلمانيـة في العالـم النامـي، قوبلـت باضطـراب عميـق كمـا حـدث في بـادئ الأمـر في أوروبـا. ذلـك أنهـا أتـت في الغالـب مـع الحكـم الاسـتعماري، وتـم اعتبارهـا كاسـتيراد خارجـي ورفضهـا، لأنهـا غـير طبيعيـة أساسـاً. ففـي كل جهـة مـن العالـم تقريبـاً، حيـث جـاءت الحكومـات العلمانيـة بهـدف فصـل الديـن والسياسـة كانـت تتطـور حركـة ثقافيـة مضـادة بالمقابـل هدفهـا إعـادة الديـن إلى الحيـاة العامـة. إن مـا نسـميه ب»الأصوليـة» كان موجـوداً دائمـاً في علاقـة تكافليـة مـع علمنـة وحشـية وعنيفـة واجتياحيـة. وفي كثـير مـن الأحيـان، دفعـت العلمانيـة العدوانيـة الديـن إلى الهجـوم المضـاد؛ فـكل حركـة أصوليـة درسـتُها في اليهوديـة والمسـيحية والإسـلام ناتجـة عـن خـوف عميـق مـن الإبـادة واقتنـاع بـأن المؤسسـة الليبراليـة أو العلمانيـة عازمـة عـلى تدمـير نمـط حياتهـم، وهـو مـا ظـل معاينـاً بشـكل مأسـاوي في الـشرق الأوسـط.

> لقد كره أتاتورك الإسلام، وكان يصفه بـ «الجثة المتحللة»، فقمعه في تركيا من خلال حظر الطرائق الصوفية ومصادرة أملاكها

لقـد جسـد الحـكام الحداثيـون في كثـير مـن الأحيـان العلمانيـة في أسـوأ حالاتهـا، وجعلوهـا غـير مستسـاغة لـدى رعاياهـم. فمصطفـى كمـال أتاتـورك الـذي أسـس الجمهوريـة العلمانيـة التركيـة سـنة ١٩١٨، كان محـط إعجـاب في الغـرب كقائـد مسـلم مسـتنير، لكنـه تجسـيد لقسـوة القوميـة العلمانيـة لـدى كثيريـن في الـشرق الأوسـط. لقـد كـره أتاتـورك الإسـلام. وكان يصفـه بــ «الجثـة المتحللـة»، فقمعـه في تركيـا مـن خلال حظـر الطرائـق الصوفيـة ومصـادرة أملاكهـا وإغـلاق المـدارس الدينيـة ومصـادرة مداخيلهـا كذلـك. كمـا ألغـى أتاتـورك مؤسسـة الخلافـة المحبوبـة الـتي لطالمـا كانـت رسـالة سياسـية قاتلـة، لكنهـا جسـدت رابطـاً مـع النـبي. وظـل إبطـال هـذا القـرار هدفـا أسـمى لجماعـات، مثـل القاعـدة وداعـش.

كمـا واصـل أتاتـورك سياسـة التطهـير العـرقي الـتي بدأهـا آخـر السـلاطين العثمانيـين في محاولـة للتحكـم في الطبقـات التجاريـة المتناميـة، لقـد هجـروا المسـيحيين المتحدثـين بالأرمينيـة واليونانيـة بشـكل ممنهـج، وهـم الذيـن كانـوا يمثلـون ٩٠ في المئـة مـن الطبقـة البورجوازيـة. تبـنى الأتـراك الشـباب الذيـن اسـتولوا عـلى الحكـم في سـنة ١٩٠٩ الفلسـفة الوضعيـة المعاديـة للديـن المرتبطـة بأوغسـت كونـت، وكانـوا عازمـين عـلى إنشـاء دولـة تركيـة خالصـة. خـلال الحـرب العالميـة الأولى، تمـت تصفيـة حـوالي مليـون أرمـيني في أول إبـادة جماعيـة في القـرن

العشرين، فقتل الرجال والشباب أينما وجدوا. أما النساء والأطفال والمسنون، فقد كان يتم اقتيادهم نحو الصحراء، حيث يتم اغتصابهم وقنصهم وتركهم يتضورون جوعاً، وتسميمهم أو خنقهم أو حرقهم حتى الموت. من جهته، كان محمد رشيد، الذي ألهمته العنصرية العلمية الجديدة والمعروف بـ «حاكم الإعدام»، ينظر للأرمن على أنهم «جراثيم خطيرة في حضن الوطن». وقد واصل أتاتورك هذا التطهير العرقي بعد أن عاش المسلمون والمسيحيون جنباً إلى جنب لقرون على ضفتي بحر إيجه، وقسم أتاتورك المنطقة ورحَّل المسيحيين اليونانيين الذين يعيشون اليوم في تركيا إلى اليونان، بينما تم ترحيل المسلمين المتحدثين بالتركية في اليونان إلى الجهة الأخرى.

رد الفعل الأصولي:

أراد الحكام العلمانيون، مثل أتاتورك أن تبدو بلدانهم حداثية؛ أي أوروبية. ففي إيران أصدر رضا شاه بهلوي في سنة ١٩٢٨ قوانين توحيد اللباس؛ إذ مزق جنوده أحجبة النساء بالحراب وجعلوها قطعاً. وفي سنة ١٩٣٥، أمرت الشرطة بإطلاق النار على حشد نظم مسيرة سلمية ضد قانون اللباس في واحدة من أقدس الأضرحة في إيران، مما أدى إلى مقتل مئات المدنيين العزل. وقد جعلت مثل هذه السياسات من الحجاب، الذي لا إقرار له في القرآن، شعاراً لأصالة الإسلام في عدة مناطق من العالم الإسلامي.

في مصر جاء الحكام، مقتدين بنموذج الفرنسيين، بالعلمنة من خلال إضعاف رجال الدين وإفقارهم، فقد بدأ التحديث في الفترة العثمانية إبان حكم محمد علي الذي جوع رجال الدين ماديا وحرمهم من امتياز الإعفاء الضريبي، وصادر الأوقاف التي كانت مصدر دخلهم الرئيس، كما حرمهم بشكل ممنهج من أية ذرة من القوة، وعندما جاء ضابط الجيش الإصلاحي جمال عبد الناصر إلى الحكم سنة ١٩٥٢، قام بتغيير السياسة

وحول رجال الدين إلى مسؤولين حكوميين. وقد شكل رجال الدين لقرون حصناً واقياً بين الشعب وعنف الدولة الممنهج. أما اليوم، فالمصريون يحتقرونهم بوصفهم أذنابا للحكومة. هذه السياسة أتت في ما بعد بنتائج عكسية؛ ذلك أنها حرمت عموم الشعب من التوجيه الملقن، والذي كان على دراية بإشكالية التقليد الإسلامي، فمن كان إلمامهم بالإسلام محدوداً ممن يشتغلون لحسابهم الخاص، كانوا سيقعون في فجوة وغالباً ما سيكون التأثير كارثياً.

إذا كان بعض المسلمين اليوم يحاربون العلمانية بخجل، فذلك ليس لأنهم تعرضوا لغسيل دماغ من قبل دينهم، إنما لأنهم عايشوا جهود العلمنة بشكلها الخبيث. فكثيرون ينظرون لتفاني الغرب في الفصل بين الدين والسياسة على أنه غير متوافق مع المفاهيم الغربية المثيرة للإعجاب كالديمقراطية والحرية. في سنة ١٩٩٢ أطاح انقلاب عسكري في الجزائر بالرئيس الذي وعد بإصلاحات ديمقراطية، وسُجن زعماء جبهة الإنقاذ

الإسلامية التي بدا أكيداً أنها ستكتسح الانتخابات القادمة. عندما تم إفشال العملية الديمقراطية بطريقة غير دستورية في إيران وباكستان، كان يمكن أن يعم الغضب جميع أنحاء العالم. لكن لأن حكومة إسلامية تم إسقاطها بانقلاب، عمت البهجة بعض أروقة الصحافة الغربية، كما لو أن هذا الفعل غير الديمقراطي جعل الجزائر آمنة لاحتضان الديمقراطية. والمثال نفسه، انطبق عندما تنفس الغرب الصعداء بإزاحة الإخوان المسلمين عن السلطة في مصر في السنة الماضية. لكن لم يسَلط نفس الضوء على عنف ديكتاتورية الجيش العلماني الذي جاء للسلطة، والذي تجاوز انتهاكات نظام مبارك.

يبين التاريخ أن الحركات الأصولية التي تتعرض على الدوام للهجوم تزداد تطرفاً

بعد بداية صعبة، أضحت العلمانية بدون شك ذات قيمة بالنسبة إلى الغرب، لكننا سنكون مخطئين إذا ما نظرنا إليها كقانون كوني. لقد برزت العلمانية كميزة خاصة ومميزة في المسلسل التاريخي في أوروبا، إذ كان تكييفاً تطورياً لمجموعة من الظروف المحددة؛ وقد تأخذ الحداثة أشكالاً أخرى في بيئة مختلفة. واليوم ينظر كثير من المفكرين العلمانيين لـ «الدين» على أنه عدائي ومتعصب بطبيعته، وبأنه «آخر» غير منطقي ورجعي وعنيف تجاه الدولة الليبرالية المسالمة والإنسانية، وهو موقف ذو صدى مشؤوم للنظرة الاستعمارية للسكان الأصليين ك«بدائيين» يائسين وغارقين في معتقداتهم الدينية الظلامية. هناك نتائج لفشلنا في فهم أن علمانيتنا وإدراكها لدور الدين استثنائية، فحين تم تطبيق العلمانية بالقوة، أثارت رد فعل أصولي؛ والتاريخ يبين أن الحركات الأصولية التي تتعرض على الدوام للهجوم تزداد تطرفاً. إن ثمار هذا الخطأ بادية في الشرق الأوسط، فعندما نرى في رعب زيف داعش، سنكون حكيمين في الاعتراف بأن عنفها البربري سيكون جزئياً نتاج السياسات التي يوجهها ازدراؤنا.



بقلم: د. محمود كيشانه
باحث مصري متخصص
في الفلسفة الإسلامية

التطرف بين الدين والتدين



يقارب المقال ظاهرة التطرف لدى أتباعه، من خلال بحث العلاقة المترابطة بين مفهوم الدين والتدين، مستعرضا مجموعة التفاصيل العميقة، بدءا بمنطلقات التطرف كمرض يعتبره «صنو الدوغما» [المعتقد الراسخ الذي لا يقبل التشكيك] في علاقة تجمع الدوغماطيقية بالأصولية الدينية، وكذا سمات التطرف ومظاهره، وبالتالي خطورته التي باتت كبيرة على المجتمعات التي ينمو فيها ويتزايد دون تروٍّ، كونه آفة قاتلة تعتلج بتفاعلات الناس وتختلط اختلاطًا بينًا بالحياة العادية على المستويين الفردي والجماعي.

لتطرف صنو الدوغما؛ فهي التي تغذيه وتفرض سطوتها المباشرة عليه، والحقيقة أن التطرف، وإن كان جوهر التيارات الدينية المتشددة، فإن هذا لا يعني أنه حكر عليها، بل إن التطرف قد يكون مكونًا رئيساً داخل كل فكر أو أيديولوجية ما، كما أن التطرف ليس معناه القتل والسفك وإحلال دماء الغير فقط، بل قد يكون تطرفًا في الرأي والفكر والادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة، وهذا في ظني الإرث الأثيم الذي يجعله البعض مرجعية فوق المرجعية الحقيقية للقرآن والسنة، فما أسهل أن يتخذ هذا البعض أقوال الشيوخ والمريدين تكأة وركيزة ومرجعية تعلو فوق النص المقدس، ومن ثم يكون التطرف في الرأي هو الأساس الركين للتطرف في الفعل، أعني القتل واستحلال دماء الغير وتكوين المليشيات العسكرية والجماعات المسلحة، ولئن كان التطرف الديني تغذيه أقلام تدعي التمسك بالدين - مع أنها في حقيقة الأمر، تتمسك بظاهر النص وليس روحانيته وعقلانيته - وتجذب الشباب الواعد إلى الولوج في غياهب التشدد وظلمات الإفراط، فإن على الدول والشعوب

ضرورة مواجهته بكل قوة وحزم، فلا تجعل الشباب صيدًا سهلاً لهم يشكلونه كيفما يشاؤون، حتى لا نفاجأ بما هو أسوأ مما عليه حال الوطن العربي والإسلامي الآن، تلك الحال التي تظهر الإسلام السمح، وكأنه دين للفتك بالبشرية والتمسك بالبربرية وإقرار مبدأ التسلط، وهو من كل هذا براء.

ومن المؤكد أن التطرف في مجال التدين ظاهر بوضوح في عصرنا الراهن، حيث إن كثيرًا من الجماعات الإسلامية التي ظهرت على الساحة في أيامنا هذه بعدت كثيرًا عن جوهر الدين الإسلامي، وتمسكت بمنطق الغلو في كل أشكاله، مع أن الغلو يعتبر نقيض الدين، بل يعد انشقاقًا واضحًا عن الدين. ولذا، يجب التأكيد على أن الإسلام هو الإسلام وليس المسلمين، هو القرآن والسنة الصحيحة فقط. وقد اكتمل الدين في اللحظة التي أعلن فيها القرآن هذا، وبالتالي فكل ما زاد عن ذلك مجرد اجتهاد بشري يصيب ويخطئ. والإسلام الحر ليس إسلاما آخر، وإنما الإسلام نفسه في طبعته الأولى الأصلية دون أقنعة أو تلوين سياسي أو اجتماعي من أجل مصالح فئوية. إنه عودة لمنابع النهر الصافية: القرآن والسنة الصحيحة، ولذا يجب العمل على تحرير التصور الأصل من الشوائب المشوهة التي لحقت به، سواء من البدع في مجال العبادات، أو الابتداع في مجال السياسة؛ حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له، ويعود هذا الأصل إلى جذره «الحر» في أصوله الأولى النقية: القرآن والسنة الصحيحة.(١)

التطرف صنو الدوغما؛ فهي التي تغذيه وتفرض سطوتها المباشرة عليه

التطرف لغة:

تشتق لفظة التطرف من الجذر طرف؛ ففي لسان العرب: طرف كل شيء منتهاه، ومعناه الوقوف في الطرف، وهو يقابل التوسط والاعتدال(٢) ونفهم من هذا المعنى اللغوي أن التطرف يعني الخروج عن حد الوسطية والاعتدال. ومن الصحيح أن التطرف الآن ينصرف إلى الفكر وليس المادة، فنقول تطرف فكري وتطرف سياسي وتطرف ديني وتطرف سلوكي وتطرف ثقافي وتطرف في الرأي. والتطرف هو المرادف الطبيعي للغلو، وهو الأمر الذي نقده الإسلام ونفر منه وجعله منافيًا للشرع.

الاختلاف في المنطلقات:

والمتأمل في كم الأحاديث التي وردت في هذا الشأن، ليدرك إلى أي مدى خالف دعاة التطرف بنهجهم تعاليم الإسلام ذاته، بما يعني هنا أن الدين ليس سببًا في التطرف والغلو، بل على العكس كان أداة فاعلة في محاربته ورفضه ومحاولة الإجهاز عليه، ألم يقل الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم -:(٣)

«هلك المتنطعون».
«إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين».
«لا تشددوا على أنفسكم فيشدد الله عليكم».

١ انظر محمد عثمان الخشت، الإسلام الحر، العودة إلى المنابع، بوابة الوطن الإلكترونية.
٢ انظر ابن منظور، لسان العرب، ط القاهرة، دار المعارف بدون تاريخ، مادة طرف.
٣ انظر هذه الأحاديث في جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ط مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ج٢، ص ٢٥٧ وما بعدها.



«وإن هـذا الديـن يـسر فأوغلـوا فيـه برفـق ولـن يشـاد الديـن أحـد إلا غلبـه فسـددوا وقاربـوا...».

ومـن ثـم، فإنـه يمكنـي القـول إن التطـرف منبـوذ عـلى كافـة الأصعـدة: دينيًـا واجتماعيًـا وأخلاقيًـا وتربويًـا وسياسـيًا، وما ظهـر التطـرف عـلى فـرد أو في مجتمـع إلا كان دليـلاً عـلى عـدم اطمئنـان نفسي وخـوف مـن الآخـر، يجعلـه يـأبى التواصـل معـه. ويدلـك عـلى أن التطـرف منهـي عنـه في الإسلام قـول الله تعـالى: «يريـد الله بكـم اليسر ولا يريـد بكـم العسر»(٤) وقـال تعـالى: «ادْعُ إِلَى سَـبِيلِ رَبِّـكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الحَسَـنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّـتِي هِـيَ أَحْسَـنُ»(٥)، وقـول الرسـول – صـلى الله عليـه وسـلم - «يـسروا ولا تعـسروا وبـشروا ولا تنفـروا»(٦)، وقولـه: «لـن يشـاد الديـن أحـد إلا غلبـه»(٧) وقولـه: «لا تباغضـوا ولا تحاسـدوا ولا تدابـروا ولا تقاطعـوا، وكونـوا عبـاد الله إخوانًـا..»(٨).

٤ البقرة: ١٨٥

٥ النحل: ١٢٥

٦ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، القاهرة،ط دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م، ج ١، ص ١١٩، ١٢٠

٧ فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، القاهرة، ط دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م، ج١، ص ١١٧، ١١٨

٨ جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي، ط مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م، ج٢، ص ٢٥٧

وهكذا، نفهم أن هناك فرقًا بين الدين والتدين، فالدين الإسلامي دين سماحة ولين وعفو ووسطية في الأمور واعتدال في الفكر، في حين كان التدين الزائف نوعًا من المغالاة التي تعد مناقضة للدين، لأنها تتأله عليه ولا تقتدي به. بهذا، كان من اللازم أن نحدد موقف الدين من هذا التطرف بأشكاله ومظاهره، حتى نؤطر للأسس الفكرية التي تنطلق منها الجماعات الدينية المتطرفة. ولهذا كله، لا بد من ضرورة التفرقة بين الإسلام النقي في صورته النقية وبين الفكر المتطرف الذي يدعي الإسلام، خاصة وأن الأسس التي يقوم عليها كل منهما متناقضة ومختلفة أشد الاختلاف، وتبدو هذه التفرقة ضرورية للتأكيد على شيء من الأهمية بمكان، وهو التمييز بين الدين والتدين، دين نقي نبغي العودة به إلى المنابع الأصلية، وتدين يكلف الدين وزر أخطائه وغلوائه وتشدداته وأدرانه.

إن التطرف منبوذ على كافة الأصعدة: دينيًا واجتماعيًا وأخلاقيًا وتربويًا وسياسيًا، وما ظهر التطرف على فرد أو في مجتمع إلا كان دليلاً على عدم اطمئنان نفسي وخوف من الآخر

إن منطلق الدين الإسلامي منطلق يقوم على الفعل؛ فهو يحمل الإسلام الحر الصافي المتحرك، الذي ينبني على الالتزام بالتعاليم، فهو دين التزام بالفعل الخيّر السلمي، في حين يلتزم التطرف جانب التقول غير المبني على تعاليم الإسلام الصحيحة، فأكثر ما يستطيع فعله الإتيان بالحكم غير مصحوب بالدليل، ولذا كان التطرف - ولا زال - يستخدم التأويل الخاطئ للآيات والأحاديث حينًا بما يخدم نهمهم وشبقهم نحو إسالة الدماء، والتقول على الدين والإتيان بما ليس فيه تحت دعاوى النصرة والجهاد، فاتخذوا من الجهاد غاية، مع أنه في الأساس وسيلة، فإذا ترتب على هذه الوسيلة إراقة الدماء وإزهاق الأرواح كان منهيًا عنه حفاظًا على الإنسانية في أشمل معانيها. والإسلام الحر عكس ذلك تمامًا، فهو لا يعرف لغة التخوين، ولا القذف، ولا «الشتيمة»، وهو ضد من إذا حدث كذب، وإذا خاصم فجر في القول أو الفعل. والمرأة «الحُرَّةٌ»، هي المرأة الشريفة التي لا تبيع عرضها، ومبادئ الإسلام «حرة» بهذا المعنى؛ فهي لا تباع ولا تشترى، من أجل حفنة دولارات، ولا إرضاء دولة عظمى أو صغرى! والحُرُّ في اللغة أيضا، هو «الخالص من الرقّ»؛ والإسلام حر، لأنه لا يمكن أن يخضع لمستعمر، ولا أن يكون مطية لحزب سياسي أو جماعة تسعى إلى السلطة؛ فقد جاء لا ليحرر الإنسان من العبودية لغير الله وحده، وإنما أيضا ليحرره من سلطة رجال الدين، ومن تضليل المتحدثين باسم الله، أو طلاب السلطة أو ثروات رجال الأعمال.(٩)

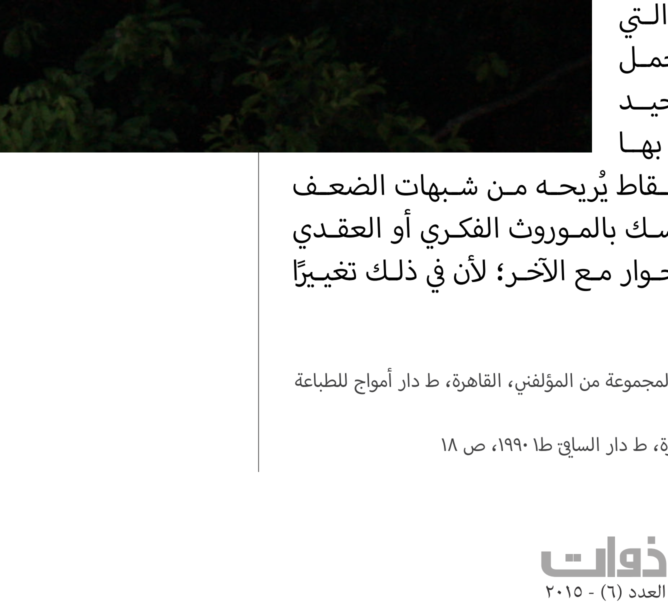
ومن الأمور التي تدل على أن التطرف ليس من الدين، وإنما هو تألّه على الدين، أن المنطلق الحق للإسلام هو القرآن والسنة، وهما المصدران اللذان يعدان بالأساس منبعي الوسطية والاعتدال. في حين يظل التطرف أداة للغلو والإفراط وسفك الدماء؛ لا لشيء إلا لأنه ينطلق من منطلق أقوال الشيوخ وآراء العلماء وفقهاء عصور التدهور والانحطاط، الذين جعلوا من الدين مطية في تبرير ظلم الحاكم والتأكيد على مبدأ التطرف والغلو ضد المحكومين. ومن ثم، فنحن أمام اتجاهين متضادين: اتجاه يأمر بالعدل والوسطية ويقوم على تأكيد النص بشفافيته ونقائه، واتجاه يحاول أن يدنس الدين بتحريف النص ولي عنقه لتحقيق أهدافه المغالية وتطلعاته السلطوية التي لا حدود لها.

٩ انظر محمد عثمان الخشت، الإسلام الحر.. العودة إلى المنابع، بوابة الوطن الإلكترونية بتاريخ ٢٦ / ١٠ / ٢٠١٣
٣٤٦٠٩٥/http://www.elwatannews.com/news/details

وعلى هذا الأساس، فالدين الحق يعني الالتزام بالوسطية وبالحكم الشرعي أمرًا ونهيًا، والتطرف يعني الخروج عن حد الوسطية والاعتدال إلى الغلو والتنطع والتشدد.(١٠) فالله تعالى يقول: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها»(١١) في دعوة صريحة إلى مبدأ تحقيق الأمن والسلام للبشرية جمعاء، وهذه أسمى آيات الوسطية والاعتدال، في حين يقول زعماء التطرف؛ الحرب ثم الحرب ثم الحرب، وهي الدعوة الصريحة التي تحمل كل مظاهر الإفساد في الأرض. القرآن يدعو إلى التعارف وإقامة أطر حوارية وجسور مشتركة مع الآخر كسبيل من سبل التواصل والتعاضد والتكامل الإنساني، وما قوله تعالى: «وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا»(١٢) إلا دليلا على ذلك، وزعماء الفرق وشيوخ المغالين يقطعون سبل التواد والتواصل، وينشرون القتل والسفك بدعوى تنفيذ أوامر الشرع، والشرع منهم براء.

وعلى ذلك، فإن صريح الدين يقود حتمًا إلى السماحة في القول والفعل، مصداقًا لقوله تعالى: «ولو كنت فظًا غليظ القلب لانفضوا من حولك»(١٣)، في حين يخالف التطرف والمتطرفون هذه القواعد العامة، ويميلون إلى النقيض تمامًا، فيتخذون من العنف منهجًا ومن الغلظة سبيلاً، ولننظر ما تفعله الجماعات المتطرفة في العراق

١٠ انظر محمد السيد الجليند، تيارات فكرية معاصرة، القاهرة، ط دار الثقافة العربية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص ٢١٠
١١ الأنفال: ٦١
١٢ الحجرات: ١٣
١٣ آل عمران: ١٥٩



وفي مصر وفي العديد من الأقطار العربية والإسلامية، لنرى كيف كان العنف ولا زال الأداة التي يتخذونها في التعبير عن تشددهم وغلوهم، وهي كلها أمور تعبر عن بعدهم عن الدين. وعليه، فإن المسلم الحق تعبير عن الإسلام في الالتزام بأمره ونهيه، في حين أن التطرف إلزام بما لا يلزم شرعًا وتبنّي ما لا يجب.

ولعل دعاة التطرف يدركون أن هناك فرقًا بين التمسك الصحيح بالدين وبين التطرف؛ فالتمسك الصحيح بالدين يعني جعل الإسلام واقعًا وحيًا، والتطرف يعد آفة الدين وعلة التدين معًا؛ لأنه يجعل ما ليس شرعًا أمرًا شرعيًا، ولذا، فإن المنطلقات الفكرية للتطرف تختلف في أصولها ومبادئها عن المنطلقات الصحيحة للإسلام، وهذا أمر من الأهمية بمكان؛ لكي يتبين الناس الفروق - التي لا يمكن إنكارها أو التغافل عنها - بين التطرف كمعبر عن التدين الكاذب وبين التمسك الصحيح بالدين، ولكي يتبين المنطلقات الفكرية بينهما.(١٤)

الاختلاف في السمات:

وهذه كلها أمور، تقودنا إلى أن التطرف تصحبه مجموعة من السمات التي تدل عليه، وتقهر بوحشية الأمن والسلم الاجتماعيين: منها أن المتطرف يرى في نفسه شخصًا خارج النقد، بل هو في مرحلة من الاصطفاء والعصمة، فالتطرف بهذا المعنى يعني «الانتماء الزائد إلى الجماعة التي ينتسب إليها المرء، والارتباط الذي يصل إلى حد الاستعباد التام للآخرين أو كراهيتهم أو التعالي عليهم.(١٥) وتمثل المنطلقات الفكرية المنغلقة للمتطرف مسوغًا للتغول على السلم العام والاستخفاف بانتهاك القانون والدستور، وهو يرى في ذلك إشباعًا لتطبيق أفكاره التي ترسخ المزيد من الفوضى والاضطراب في المجتمع، بل إنه يصنع حول أفكاره المنغلقة دائرة من اليوتوبيا المثالية التي لا تسمح له بتقبل الرأي الآخر، بما يعني أنه يحمل كل أدران النرجسية، «فالنرجسية توهمه بأنه الوحيد على حق دائما، والقدرة الكلية لفكرته يتوصل بها إلى تغيير العالم سحريا واجتلاب الفردوس، والإسقاط يُريحه من شبهات الضعف والقصور البشري»(١٦)، هذه الدائرة محصنة بالتمسك بالموروث الفكري أو العقدي أو الجماعي. ولهذا، فهو يؤثر عدم التواصل أو الحوار مع الآخر؛ لأن في ذلك تغييرًا

١٤ انظر محمد السيد الجليند، السابق، ص ٢١٠

١٥.فؤاد زكريا: التعصب من زاوية جدلية. مقال ضمن كتاب أضواء على التعصب لمجموعة من المؤلفين، القاهرة، ط دار أمواج للطباعة والنشر. ط١ ١٩٩٣، ص ١٥٩

١٦ أندريه هاينال وآخرون، سيكولوجية التعصب. ترجمة خليل أحمد خليل. القاهرة، ط دار الساقي ط١ ١٩٩٠، ص ١٨



لكثير من قناعته الفكرية وانقضاضًا عليها. كما أنه يعمل على توظيف مهاراته ومواهبه الذاتية في التأكيد على رأي الجماعة التي يدين بها أو رأي المذهب الفكري أو العقدي الذي يتبناه، متغافلاً عن أن يستخدم هذه المواهب الفكرية أو العقلية في بناء أفكاره على شيء من الشك المنهجي الذي مر به كل من الغزالي وديكارت على سبيل المثال، خوفًا من أن يكون ذلك سبيلاً مخالفته أفكاره المنغلقة. وعليه، يمثل التطرف نوعًا من الهدم السلبي، وهو الهدم الذي ينبني على الانقضاض على الآخر لا لشيء إلا لأنه آخر دون إقامة أطر حضارية تواصلية حوارية معه، وهذا يفسر رغبة المتطرف

في تسفيه الآخر وربما إزهاق روحه، دون أن يشعر بأي ألم من ضمير أو إنسانية. إن التطرف يعد الناتج الرئيس – وربما الوحيد – للتعصب على كافة الأصعدة، خاصة إذا كان هذا التعصب يتم تغذيته من قبل الخطابين السياسي والإعلامي، وخاصة الأخير الذي يحمل في جعبته العديد من أدوات التأثير في الشعب، فإما أن يستخدم هذه الأدوات كمعول هدم أو يستخدمها كمعول بناء.

وهذه الأمور – وغيرها كثير – تقف عقبة كؤود في سبيل إقامة نوع من التعايش السلمي المشترك بين أبناء الأمة الواحدة أو الوطن الواحد، وتقضي بالكلية على إقامة أطر حوارية حضارية بين الأنا والآخر، وتهدد السلم العام، وهو «ما يشطب بجرة قلم الأهمية البالغة التأثير لتآلفاتنا ومشاركاتنا المتنوعة والشعبية»(١٧). وهذه الصفات كلها تعد مناقضة للدين الإسلامي وخروجًا عليه، ذلك الدين الذي دعا إلى التسامح والتواصل، وتقبل الرأي الآخر، والعمل في صالح الوطن، والالتزام بالشرع والقانون، ونشر مبادئ الأمن والسلام.

> التمسك الصحيح بالدين يعني جعل الإسلام واقعًا وحيًا، والتطرف يعد آفة الدين وعلة التدين معًا

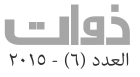
وعليه فنحن مطالبون بالكشف عن المخاطر الأيديولوجية المتطرفة، وفهم الواقع بكل ما ينطوي عليه من أمراض ونقائص وعيوب؛ حيث يشكل اليوم منطلقًا علميًا وموضوعيًا، يمكن أن يوظف في خدمة المجتمع في مختلف مستويات وجوده وفعالياته الثقافية والعلمية والاجتماعية كرد قوي تجاه التطرف بكل أشكاله؛ فالكشف العلمي عن مكمن الخطر الفكري والاجتماعي يشكل منطلقًا لمواجهة التحديات التي تعتمل في قلب الحياة كما يمكنه أن يدخل في بنية استراتيجية علمية تهدف إلى تشخيص الحياة الاجتماعية والكشف المبكر عن أمراضها ومعالجتها.(١٨)

خطورة التطرف على الدين والإنسانية:

بناءً على ما سبق، فإن التطرف يمثل خطرًا محدقًا على الدين؛ لأنه ينبني بالأساس على التحامل على الأحكام وتحميل النصوص المقدسة معان أكثر مما تحتملها تحقيقًا لمآرب أخرى في صالح الجماعة، وليس في صالح الدين، وفي هذا تشويه لجوهر الإسلام وصورته النقية ومنبعه الصافي، بل لقد كان التطرف في الدين أو العقيدة سببًا في هلاك الأمم والشعوب ومعول هدم في تاريخ الإنسانية، وما خرج مجتمع عن الوسطية والاعتدال – في قديم الزمان وحديثه - إلا كان خروجه هذا سببًا في انحداره وهلاكه، وقد بيّن القرآن هذه الخطورة مخاطبًا بني إسرائيل في قول الله تعالى: «يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل»(١٩). ومن ثم كان التطرف من قبيل التدين السلبي الكريه، القائم على التعصب، وهو – على حد تعبير أحد الباحثين – الذي يتبدى في أشكال التقويمات والمشاعر الوجدانية السلبية، مثل الكراهية والبغض والنفور، وفي القوالب النمطية السلبية التي تقلل من قيمة الأشخاص الآخرين وتحط من قدرهم، ومن قدر من له علاقة بهم، وتجعلهم في مستوى أقل من مستوى البشر، ويترتب على ذلك كل أشكال التميز والفصل العنصري في صورتها المتطرفة المغالية.(٢٠)

وقد تأثرت مصر - فضلاً عن العالم العربي والإسلامي - بظاهرة التطرف، وصارت

١٧ أمارتيا صن: الهوية والعنف، الكويت، ط منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨. ص ١٧٦ وما بعدها
١٨ علي أسعد وطفة، عبد الرحمن الأحمد، التعصب ماهية وانتشارًا في الوطن العربي، ص ٧٤٨
١٩ المائدة:٧٧
٢٠ انظر معتز سيد عبد الله، الاتجاهات التعصبية، ط عالم الفكر، ١٩٨٩م، ص ١٢٣، ١٢٤





أشكال التطرف والتعصب ظاهرة بوضوح في كل من الشارع، والمدرسة، والتلفاز، ودور العبادة، وضد الطفل والمرأة، ومن خلال بعض الممارسات الدينية والسياسية والاجتماعية والإعلامية، وهكذا، فإننا يحدونا الأمل في أن تكون جهود المفكرين المخلصين صرخة أمل مدوية تحاول أن توقظ الضمير الوطني في كل واحد منا من أجل المحافظة على كيان وطننا وقيمة الإنسان، ولن يتحقق ذلك إلا بالتصدي والوقوف جنبًا إلى جنب، لدفع كل أشكال التعصب وما يترتب عليه من عنف كاد أن يطيح بالسلم الاجتماعي الذي ننشده.

ويمكن القول إن هناك تزايدًا للاهتمام في الفترة الأخيرة بإنجاز دراسات حول ظاهرة التطرف وعلاقتها بالتعصب، ويرجع الأمر في ذلك إلى محاولة فهم ظاهرة التعصب وتفسيرها التفسير المنطقي، باعتبارها الرافد الأساسي للعنف، خاصة وقد صار التعصب آفة قاتلة تعتلج بتفاعلات الناس، وتختلط اختلاطًا بينًا بالحياة العادية على المستويين الفردي والجماعي. والمتأمل بخاطره يجد هذه الظاهرة في مداخل حياتنا، سواء في المنزل أو في الأسواق والشوارع ووسائل المواصلات، وانتهاءً بالتعامل مع مؤسسات الدولة؛ بل إننا نرى أن ظاهرة التعصب تعود إلى بدء الخليقة – وليست وليدة العصر الذي نعيشه – إذا ما قتل قابيل هابيل إلا لأنه تعصب لرأيه، فكان تعصبه سببًا في العنف الذي أودى بحياة أخيه. ولئن كان التعصب قد بدأ مع بدء الخليقة، فقد اتسع في زماننا بصورة ليس لها مثيل، خاصة مع تعدد أشكاله وصوره التي غالبًا ما تنتهي باستحضار العنف وتكدير السلم العام.



بقلم : عبد المجيد مجيدي
كاتب وباحث مغربي في
الفكر الإسلامي

المشترك الديني في مواجهة عقار التطرف



يحاول الكاتب في مقاله تحليل الخطاب المتطرف الذي يعده نتاجاً لعوامل ذاتية تتعلق بنفسية المتطرف، وأخرى موضوعية لها ارتباط بمؤسسات التنشئة الاجتماعية، وما خلفه من إقصاء وعنف وشيطنة مورست باسم الدين، كما قال، ضد المعارضين والمخالفين في الفكر والعقيدة، ومنه إصدار الأحكام الجائرة ضدهم بحجة حماية المؤمنين من تلبيسات الزنادقة وخطايا الهراطقة، وذلك بالاعتماد على الحشد الطائفي والتعبئة النفسية المستقاة من الكلمة المقدسة لدى أتباع الديانات السماوية الثلاث، والتي تغذيها مصطلحات من قبيل الحب في اللّه والبغض في اللّه، الطاعة والمعصية، الولاء والبراء، الملك والشيطان، الإيمان والكفر، الخلاص والخطيئة، الجنة والنار.

مما لا شك فيه أن ظاهرة التطرف الديني تهدد الأمن القومي للدول، وتستهدف التراث الثقافي الذي يعكس الرقي الحضاري للإنسان عبر تاريخه الطويل؛ فتحديات الاستقرار السياسي والوئام الاجتماعي وكذا الإنتاج الاقتصادي، بالإضافة إلى حركية الإبداع الثقافي والابتكار العلمي، تتطلب في المقام الأول توفير الأمن والإحساس بالسلام والطمأنينة أفراداً وجماعات.

لذلك، كان لزاماً التطرق لنزعات التطرف الديني، وما تفرزه من تعصب للرأي واستعمال للعنف عند أتباع الرسالات السماوية الثلاث ضد الآخر.

وهذا بالذات ما يدفع إلى البحث عن الخلفيات المشتركة التي تؤدي إلى إنتاج عقار التطرف معرفياً ووجدانياً وسلوكياً في الشرائع التوحيدية الثلاث، ومدى مسؤولية رجال الدين في تفريخ محاضن التشدد والغلو وممارسة الوصاية الفكرية والإرهاب الجسدي.

ومحاولة لفهم الخطاب المتطرف كنتاج لعوامل ذاتية تتعلق بنفسية المتطرف، وأخرى موضوعية لها ارتباط بمؤسسات التنشئة الاجتماعية، سنكتشف حجم الإقصاء والعنف والشيطنة التي مورست باسم الدين ضد المعارضين والمخالفين في الفكر والعقيدة، وإصدار الأحكام الجائرة ضدهم بحجة حماية المؤمنين من تلبيسات الزنادقة وخطايا الهراطقة.

غير أنه وبالرجوع إلى ألسن السماء نفسها، نجدها تؤكد على وحدانية المصدر الإلهي وتقرر وحدة الأصل الإنساني.

من هنا تتجلى أهمية تحليل خطاب التطرف، باعتباره لا يرتبط بشريعة دون أخرى، ثم في الإحالة على الارتباك الفكري لرجال الدين في تدبير الخلاف، مما يفضي إلى إنتاج مفاهيم خاطئة ومعارف مغلوطة، ويولد سلوكيات عنيفة لا تتوافق مع معطيات التاريخ والجغرافيا، حيث تبقى أنسنة الخطاب الديني والعمل على تدبير المشترك السماوي خير استجابة للفطرة الإنسانية التي تتناغم في جوهرها مع تعاليم الدين ووظيفته التنويرية في إرشاد الناس وتوجيههم نحو معاني الحب والإخاء والإحساس بقيمة الحياة.

ظاهرة التطرف الديني تهدد الأمن القومي للدول، وتستهدف التراث الثقافي الذي يعكس الرقي الحضاري للإنسان عبر تاريخه الطويل

في خطاب التطرف

إن المتتبع للخطاب المتطرف عند أتباع الرسالات السماوية الكبرى، يستغرب لحجم الحشد الطائفي والتعبئة النفسية المستقاة من الكلمة المقدسة، سواء في التوراة أو الإنجيل أو القرآن من خلال تنظيمات متشددة تتولى تفكيك البنية الدينية للفئة المستهدفة، وإعادة تركيبها وفق مخطط متشدد وصارم له أهدافه وأنشطته ووسائله ومصادر تمويله.

هذا التطرف مرتبط بصيرورة التنشئة الدينية ومعامل الاستدماج الدوغمائي للنواظم المتحكمة في تفاعل الوسط، وتحديد أدوار الفاعلين فيه داخل بنية تنظيمية تتوسل بثنائيات تتغيا رفع الشعور المعنوي لأعضاء الجماعة من قبيل الحب في الله والبغض في الله، الطاعة والمعصية، الولاء والبراء، الملك والشيطان، الإيمان والكفر، الخلاص والخطيئة، الجنة والنار.

لذلك، يجد له صدى منقطع النظير في أوساط الشباب المتدين بسبب الفقر والقهر والخواء الروحي، وهي معاناة مشتركة بين اليهودي والمسيحي والمسلم، لأنه في آخر المطاف هو إنسان له أحاسيس تنتظر الإشباع، وآمال تتوق إلى الاهتمام، وأحلام تبحث عن الاحتضان؛ فالذات الإنسانية لا تولد متطرفة، ولكنها تتقلب ذات اليمين وذات الشمال بفعل الأوصياء والوكلاء الذين لا حظ لهم في ميراث الأنبياء وفتوحات الحكماء.

من سمات خطاب التطرف أنه يجدد أزمات التاريخ وجروحه، بيد أنه يعجز عن إحياء روابط التعامل الدنيوي بمفهومه الإنساني، ويجبن عن قبول القواسم المشتركة معرفياً وروحياً وسلوكياً.



والسبب أنه «ليس لدى الأصوليين متسع للديمقراطية أو التعددية أو التسامح الديني أو الحفاظ على السلم أو حرية التعبير؛ فالأصوليون المسيحيون يرفضون اكتشافات علم الأحياء والفيزياء التي تتعلق بأصل الحياة (...) ويفسر الأصوليون المسلمون واليهود ــ على حد سواء ــ النزاع العربي- الإسرائيلي بطريقة دينية استثنائية»[١].

> من سمات خطاب التطرف أنه يجدد أزمات التاريخ وجروحه، بيد أنه يعجز عن إحياء روابط التعامل الدنيوي بمفهومه الإنساني

من منزلقاته كذلك، أنه يعتمد على نصوص ثانوية ويهمل النص الأصلي للكتب السماوية، ويستنجد بالتقديس المزور لإضفاء الشرعية على اجتهادات بشرية وتأويلات آنية وتصورات لحظية.

فتُهم الهرطقة والزندقة والتكفير التي تُكال للأدباء والعلماء والمفكرين هي تعبير متطرف للارتباك الديني، وللانزياح المشوه لكلمات الله الأزلية طيلة تاريخ تلك الأديان نتيجة الفهم المنحاز والأفق الضيق والسياسة الوقتية في التعامل مع الخطاب الرباني المبثوث في النص المقدس من طرف السلطة الكهنوتية في تحالفها الهجين مع متغيرات الممارسة السياسية التواقة للاستبداد باسم الحق الإلهي.

إن المتطرف «من داخل الأديان الثلاثة يتبع نموذجاً محدداً وأشكال تعبئة روحية انبثقت كاستجابة لكارثة مدركة حسياً، ومن ثم نراهم ــ المتطرفين ــ ينخرطون في نزاع مع أعدائهم سياسياً ومعتقدياً»[٢].

١- النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام - كارين آرمسترونغ، ترجمة محمد الجورا - دار الكلمة للنشر والتوزيع ٢٠٠٥. ط ١، ص:١٧

٢- Les combats de Galilée-P. Marage, Faculté des sciences Artichaut , Revue du CEPULB. Octobre ٢٠٠٩, p: ٨

فأخلاقيات المتطرف تعبر عن معدنه الجبان وشخصيته السادية، وتنعكس على سلوكه المنحرف الذي يمارسه خارج التاريخ والجغرافيا، لأن منطقه فاسد ولا يتغير، وينبني على كراهية الآخر، والسعي للقضاء عليه باسم كلمات الله.

وعلى الرغم من وجود النصوص الدينية التي تقرر وحدة المنبع وتتمسك بأصالة المصدر وتدعو إلى الأخوة الإنسانية، فإننا نصطدم في واقع الحال بممارسات متطرفة تجعل من العقيدة الدينية أساساً للإبادة الجماعية.

إن التطرف في منطق الملة الإبراهيمية بتنوع تجلياتها الموساوية والعيساوية والمحمدية لا يرتبط أبداً بالأديان السماوية شِرْعة ومنهاجا، ولا بنصوصها منطوقاً ومفهوما

ففي عام ١٤٩٩ «خُيِّر المسلمون في إسبانيا بين اعتناق المسيحية أو الترحيل (...) ثم وقع فرديناند، وإزابيلا مرسوم الطرد لتخليص إسبانيا من اليهود الذين خُيِّروا بين قبول التعميد أو الطرد»[٣].

يعتقد الخطاب المتطرف أن التصورات التي يملكها مقدسة ولا تقبل الشك ولا النقد؛ فهي إجابات يقدمها كحلول لواقع الناس، ولذلك فهو ينهج أسلوب الإقصاء والتهميش والإلغاء والاغتيال الفكري والتصفية الجسدية ضد المخالفين.

لذلك لم تستوعب الكنيسة المسيحية ما قاله جليليو جليلي بأن «النص المقدس يعلمنا كيف نسير إلى السماء وليس كيف تسير السماء»[٤]؛ أي سير يربط الأرض بالسماء، تعرج الروح إليها بمقدار شفافيتها التي لا تعرف الكراهية، ولا تعيش التطرف، بل إنها تستوعب الناس؛ كل الناس؛ باعتبارهم ذواتا، «أو ليست ــ الذات الإنسانية ــ نفسا ؟»[٥].

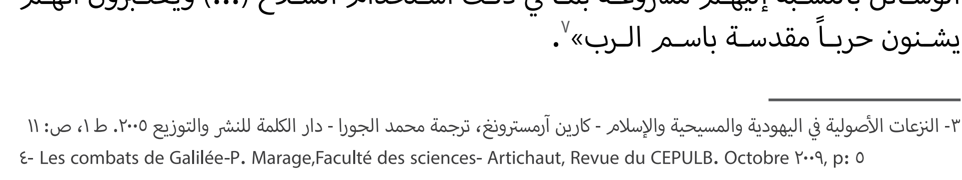


التطرف لا دين له

أ. التلمود والحرب المقدسة باسم الرب:

في الفكر اليهودي، كثير من التيارات المتطرفة «رفضت مظاهر العلمنة في التجمع الصهيوني. وفي إطار سعيها لفرض ما تراه التعاليم الصحيحة لليهودية أحرقت سيارات من أقدموا على انتهاك حرمة يوم السبت، ومحلات اللحوم التي لا تلتزم الشريعة اليهودية في إجراءات الذبح»[٦].

هذا التطرف راجع بالأساس، إلى الإيمان الراسخ خاصة لدى طائفة الحريديم، أن الرِّبِّيِّين وحدهم «يملكون الحقيقة لفهمهم واطلاعهم على الكتب اليهودية المقدسة (وبصفة خاصة التلمود)، وأن طريقهم هو الطريق الصائب الوحيد، وهم يستخدمون وسائل الإكراه الديني (هكفياه هداتيت) والتدخل في حياة الآخرين وكل الوسائل بالنسبة إليهم مشروعة بما في ذلك استخدام السلاح (...) ويعتبرون أنهم يشنون حرباً مقدسة باسم الرب»[٧].



٣- النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام - كارين آرمسترونغ، ترجمة محمد الجورا - دار الكلمة للنشر والتوزيع ٢٠٠٥. ط ١، ص: ١١

٤- Les combats de Galilée-P. Marage,Faculté des sciences- Artichaut, Revue du CEPULB. Octobre ٢٠٠٩, p: ٥

٥- صحيح البخاري – دار ابن كثير دمشق بيروت، ٢٠٠٢ كتاب الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي، رقم الحديث: ١٣١٢

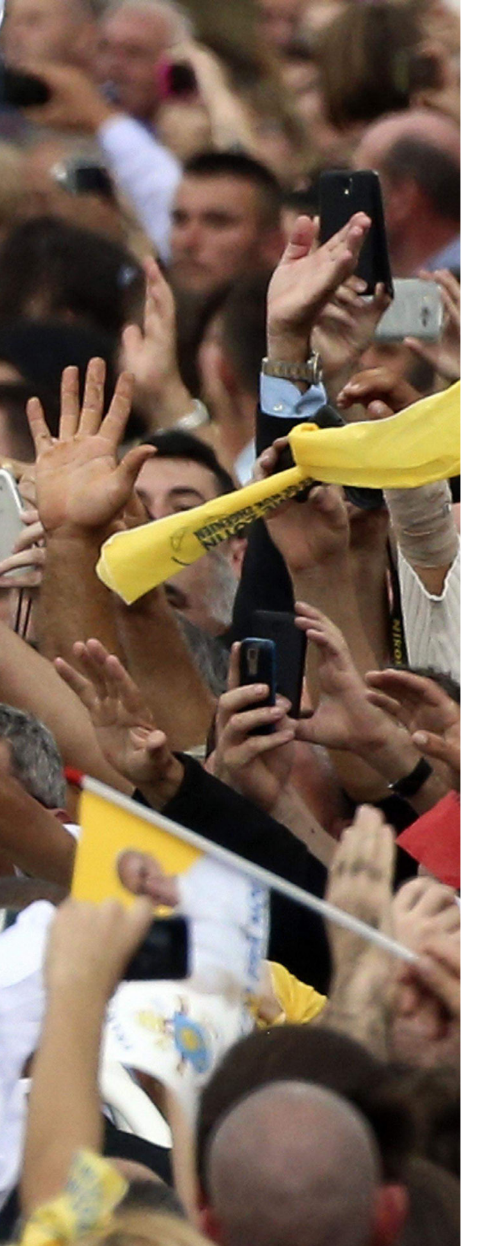
٦- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية الجزء ٧ – عبد الوهاب المسيري – دار الشروق. القاهرة ١٩٩٩ ط ١، ص: ١١٢

٧- القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة – رشاد عبد الله الشامي – سلسلة عالم المعرفة، يونيو ١٩٩٤، العدد: ١٨٦ ص: ٢٤٦

هـذه العقيـدة المتطرفـة حالـت دون اندمـاج اليهـود عـلى أسـاس المواطنـة في بلدانهـم الأصليـة؛ فحرصـوا عـلى العيـش في «الجيتـو» اليهـودي مـن أجل مملكـة صهيون.

وقـد كان لحركـة الإصـلاح الديـني في الفكـر اليهـودي دور مهـم في اعتبـار اليهوديـة انتماء دينيـا فحسـب، وليسـت خرافـات حـول أرض الميعـاد؛ فقد ظهـرت حركة الهاسـكالا؛ أي الاسـتنارة الـتي تزعمهـا «رؤسـاء أسر يهوديـة معروفـة، مثـل مـوسى مندلسـون (١٧٢٩-١٧٨٦) الـذي كان يقـول في ألمانيـا بـأن اليهوديـة عقيـدة دينيـة، لليهـودي أن يتبعهـا في حياتـه الخاصـة، ولكـن عليـه أن يندمـج في الشـعب الـذي يعيـش في وسـطه، وأن يأخـذ بعاداتـه وثقافتـه»[٨].

٨- الصهيونية وإشكالية بناء النموذج، عبدالغني عماد، أستاذ في الجامعة اللبنانية، دراسات في القضية الفلسطينية:
http://goo.gl/XxSmXF



ب. حقائق العلم وسلطة الكنيسة:

لقد عاشت أوروبا المسيحية الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، واستظلت بظلمات الانحطاط والتخلف والتعصب الديني حيناً من الدهر.

كان التطرف المسيحي يسعى إلى أن تستمر مؤسسة الكنيسة كجهاز مراقبة على إيمان الناس ومحاسبة أفكارهم وكبت تحررهم اللاهوتي، بل إنها كانت تحرم قراءة الإنجيل دون الأخذ بتأويلات القسيسين وانتحالات الرهبان التي كانت تحتل نفس مرتبة القداسة إلى جانب الكتاب السماوي.

ولذلك، لم يتقبل التشدد المسيحي آنذاك أطروحة جليليو جليلي بأن «الشمس مركز الكون ولا تتحرك، والأرض ليست مركز الكون وتتحرك. فاتهمته محكمة التفتيش عام ١٦٣٣ بالهرطقة وحكمت عليه بالإقامة الجبرية»[٩]. وكان ذلك كله باسم الدين ورعاية رجاله.

ولهذا، نجد مارتن لوثر من أبرز المصلحين الدينيين المسيحيين الذين وقفوا ضد احتكار الكنيسة للمعرفة وجعلها مطية للسلطة الوقتية؛ حيث دعا في مقالاته الخمسة وتسعين إلى تحرر العقل، ورفض فكرة الوساطة بين الله والإنسان، وأعلن أن «الخلاص يتحقق بالإيمان لا بصكوك الغفران»[١٠].

ج. السلطة السياسية والحكم بما أنزل الله:

في تاريخ المسلمين، نجد أن منطق «الأخوة الإيمانية» ومبدأ «وأمرهم شورى بينهم» كما قررتهما الآيات القرآنية، والوصايا النبوية لم يتم ترجيحهما البتة في معركة «صفين» وقضية «التحكيم» وواقعة «الجمل»، وما زال تغييبهما يتكرر ـــ للأسف الشديد ـــ نسخة طبق الأصل في كثير من بلدان الربيع العربي نتيجة تطويع الآيات والأحاديث، واستنطاقها بطريقة جامدة وتقليدانية لخدمة التصور المستبد، وتبرير استعمال العنف والاستئصال ضد المخالف في الرؤية والرسالة والحكم بضلاله الإيماني وفساده السياسي.

يروي لنا ابن خلكان كيف تم اتهام الأديب عبد الله بن المقفع بالزندقة سعياً لعزله عن أفراد المجتمع، فيتسنى للسلطة السياسية آنذاك تصفيته جسدياً بحجة المروق وإفساد دين المسلمين.

ويذكر في وفيات الأعيان أن «ابن المقفع كان كاتباً لعيسى بن علي، فكتب ابن المقفع الأمان وشد فيه حتى قال في جملة فصوله: ومتى غدر أمير المؤمنين بعمه عبد الله بن علي، فنساؤه طوالق، ودوابه حُبُس، وعبيده أحرار، والمسلمون في حل من بيعته (..) إلا أن المنصور عظم ذلك عنده، فكتب إلى سفيان بن معاوية متولي البصرة بأمر قتله (يقصد ابن المقفع) وأمر سفيان بتنور فسجر، ثم أمر بابن المقفع فقطعت أطرافه عضواً عضواً، وهو يلقيها في التنور، وهو ينظر، حتى أتى على جميع جسده ثم أطبق عليه التنور، وقال له: ليس علي في المثلة بك حرج، لأنك زنديق وقد أفسدت الناس»١١.

غير أن كثيرا من البحوث المعاصرة التي درست مؤلفات ابن المقفع تقول: «إن

٩- Les combats de Galilée-P. Marage, Faculté des sciences Artichaut , Revue du CEPULB. Octobre ٢٠٠٩, p: ٨

١٠- Martin Luther(١٥١٧). les ٩٥ thèses. Dans: ouvres. Paris: Gallimard, coll. La Pléiade, ١٩٩٩

١١- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان – المجلد ٢، أبو العباس بن خلكان، تحقيق إحسان عباس – دار صادر بيروت ١٩٦٨، ص: ١٥٢/١٥٣

ليس فيها ما يؤكد زندقته، لا الزندقة العلمية التي عرف الأدباء والمفكرون، ولا الزندقة المعروفة عند الناس. فكيف يكون زنديقا من يقول: «وعلى العاقل أن يحصي على نفسه مساوئها في الدين وفي الأخلاق وفي الآداب...ثم يكثر عرضه على نفسه ويكلفها إصلاحه» (...) ولعل الأقوال الكثيرة لابن المقفع في العديد من آثاره تدل بما لا يقبل الشك على صدق إيمانه بالإسلام، وإخلاصه لبناء نهضة الأمة الإسلامية في إطار نزوع ثقافي إصلاحي إنساني مبني على منهج عقلي صرف»[١٢].

البشرية في أمس الحاجة إلى قراءة نقدية شجاعة للتراث الديني في الموضوع وفي المنهج لإيجاد الانسجام بين أشواق الفطرة وتطور المدنية

في البحث عن المشترك الديني

إن التطرف في منطق الملة الإبراهيمية بتنوع تجلياتها الموساوية والعيساوية والمحمدية لا يرتبط أبداً بالأديان السماوية شِرْعة ومنهاجا، ولا بنصوصها منطوقاً ومفهوما، بل يعود إلى ممارسات طقوسية وتأويلات منحازة وغير موضوعية للنصوص المقدسة التي تخضع بدورها

١٢- ابن المقفع وتهمة الزندقة، نظرة في مؤلفاته، ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد:٥، العدد:١٨، ٢٠٠٨، حسني جمعة، ص:٧٨/٧٧

عبر المنطق الداخلي لجماعة الارتباط العضوي للفرد لإعادة إنتاج المعنى للمفاهيم التوراتية أو الإنجيلية أو القرآنية، أسفاراً وإصحاحات وسورا.

نقرأ في التوراة المقدسة:

«بل يكون اسمك إبراهيم، لأني أجعلك أبا لجمهور من الأمم. وأثمرك كثيراً جدا وأجعلك أمما. وملوكا منك يخرجون. وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهدا أبديا. لأكون إلها لك ولنسلك من بعدك»[١٣].

ونجد في سفر أعمال الرسل أحد كتب العهد الجديد:

«أيها الرجال الإخوة بني جنس إبراهيم، والذين بينكم يتقون الله، إليكم أرسلت كلمة هذا الخلاص»[١٤].

ويقرر لنا القرآن الكريم:

«وإذِ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن. قال إني جاعلك للناس إماما. قال ومن ذريتي. قال لا ينال عهدي الظالمين»١٥.

هذا التذكير الرباني للعالمين بأن الدين لله، وأن رسالاته هي بشارة أبينا إبراهيم ــــ عليه السلام ــــ يدفع بالضرورة رجال الدين المتنورين إلى تجديد عهد الأخوة الإبراهيمية في أفق صياغة رؤية مشتركة، وبلورة رسالة عليا وفق بصيرة مستنيرة، تتجاوز المحلية إلى الكونية بربط الوحي السماوي بمقاصده العليا وقيمه الإنسانية، وتحريره من السياسة الأرضية المتقلبة وفق مقاربات فعالة تروم خفض مستويات التعصب والتشدد، وتعزز استمرارية حالة النظام العام والأمن المجتمعي.

خاتمة

لا غرو أن التجربة الدينية التي تبدأ مسالمة ومتصوفة في بيئة آسنة من الكبت والتسلط والعنف الاجتماعي والجهل بحقيقة الدين تتحول عاجلاً أم آجلاً، إما إلى صرخات ومطالبات من أجل الكرامة والحرية والعدالة الاجتماعية، أو إلى منظمات وظيفية للعنف والإرهاب؛ وبذلك يكون الإقبال المتزايد على خطاب التطرف والنفير إلى ساحات العنف والعنف المضاد بمثابة تعبير فئة عريضة من الشباب عن الإحساس المزعج بغياب الأمن والخوف من المستقبل المجهول، وفقدان بوصلة الهوية الجمعية.

في هذا الإطار، فإن أي خطاب خارج سياقه الحضاري يحاول أن يموقع الدين ــــ أي دين ــــ تعسفاً في صراعات مدنّسة؛ دون استيعاب خلفياتها الأيديولوجية سينتج تبعاً لذلك أزمات فكرية وعقداً نفسية وعوائق سلوكية، تجعل أفراد المجتمع دائماً عرضة للدجل الديني الخداع ومرتعاً للتطرف والبغي في الأرض بغير حق.

إن سحب بطاقة التزكية الدينية التي يطرح من خلالها رجال الدين أنفسهم خلفاء الله في أرضه ومخلصين للبشرية نيابة عنه، سيؤثر على بنية التصور الديني الذي سيضطر إلى تكييف أطروحاته التراثية وتعاليمه التأويلية مع مستجدات الواقع

١٣- التوراة، كتاب أسفار موسى الخمسة مع الرسالة إلى العرانيين- الجمعية البريطانية والأجنبية - بيروت ١٨٦٢، سفر التكوين، الإصحاح: ١٧
١٤- سفر أعمال الرسل، القديس لوقا، الإصحاح: ١٣/ ٢٦
١٥- القرآن الكريم – سورة البقرة، الآية: ١٢٣

ومراجعـة فكـرة الزحـف الفـردي نحـو مملكـة الله وإعـادة إنتـاج معـاني أخـرى مـن داخـل المؤسسـة الدينيـة أكـثر ارتباطـا بسـعادة الإنسـان وبنـاء التفكـير الإيجـابي والمسـاهمة في السـلم الاجتماعـي والإصـلاح بـين النـاس.

كمـا أن البحـث في دلالات النصـوص الدينيـة وسـياقاتها التاريخيـة، سيسـاعد عـلى فهـم العـروض المسـتقبلية ومخاطـر الصراعـات الدينيـة في عالـم اليـوم.

يجـب أن نعـي تمـام الوعـي أن البشريـة في أمـس الحاجـة إلى قـراءة نقديـة شـجاعة للـتراث الديـني في الموضـوع وفي المنهـج لإيجـاد الانسـجام بـين أشـواق الفطـرة وتطـور المدنيـة، مـن أجـل ضمـان تناغـم حركيـة التدافـع الأرضي بـين النـاس، أو كمـا يسـميه الشـيخ محمـد عبـده «الأدب السـياسي».

مـن خـلال مـا سبق، يتضح أن التطـرف لا ديـن لـه، وأن الرسـالات السـماوية تدعـو في كليتها إلى حفظ النفس البشرية وتحرم الاعتداء على الغير.

«مـن أجـل ذلـك كتبنـا عـلى بـني إسرائيـل أنـه مـن قتـل نفسـا بغـير نفـس أو فسـاد في الأرض فكأنمـا قتـل النـاس جميعـا. ومـن أحياهـا فكأنمـا أحـيى النـاس جميعـا»[١٦].

١٦- القرآن الكريم – سورة المائدة، الآية: ٣٢



الباحث الموريتاني الكوري السالم لمجلة «ذوات»:

التطرف الديني لا يكمن في بنية النص المقدس بل في التعامل معه فهماً وتنزيلاً

حاوره: المهدي حميش

يرى الباحث الموريتاني المتخصص في مجال الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، الدكتور الكوري السالم ولد المختار الحاج، أن مشكلة التطرف الديني لا تكمن في بنية النص المقدس، ولكن في كيفية التعامل مع النص تعاملاً شمولياً وكلياً ومن ثم تنزيله تنزيلاً واقعياً، خصوصاً مع الصدمات التي تفرز ردود فعل عنيفة، مشيراً إلى أن الفهم المرتكز على اجتزاء النص وفهمه خارج مقصده وسياقه، ظل مشكلا عميقا في الفكر العربي والإسلامي، ما غذى جميع أشكال التطرف لاحقاً.

وأوضح الباحث الموريتاني في حوار أجرته معه مجلة «ذوات»، أن السبيل الوحيد لمجابهة التطرف هو الدين من خلال نشر قيمه الصحيحة وحقائقه المدعمة بالدليل، كتجارب المراجعات الفكرية التي عرفتها مجموعة من الدول العربية، ومنها موريتانيا مع الجماعات المقاتلة، والتي أثبتت فاعليتها، في مقابل المقاربات الأمنية التي كشفت إفلاسها أخلاقيا وقانونيا وسياسيا، خصوصا عندما تبين أن التطرف والتكفير ما نما وترعرع إلا تحت سياط القمع والاستبداد.

كما أبرز الكوري صاحب بحث «المشتركات العقدية ودورها في إرساء أسس التعايش»، في معرض حديثه، أن مصطلح التطرف نفسه مازال يحتاج حقيقة إلى مراجعة دقيقة وتحديد معناه، لأنه مازال يستعمل في السياق التداولي بشكل غير علمي، لأن هناك تلاعباً غير منطقي وغير أخلاقي بالمصطلح، لا يليق بنا أن نجاري أحدا فيه لاختلاله من الناحية المنطقية، وانحرافه من الناحية الأخلاقية، مضيفا أن الإعلام قام بالتركيز المطلق على ردة الفعل (المتطرفة) دون اعتبار للفعل، وهذا أوقع الكثير في أخطاء جسيمة بسبب تكلمهم عن ظاهرة مركبة من خلال جانب من جوانبها، فكانت الاستنتاجات خاطئة وكان التوصيف مغلوطا.

لذلك، فإن «أزمتنا في جوهرها أزمة علمية معرفية، إذ نحن بحاجة إلى نشر المعرفة الصحيحة، والفكر الحصيف، مع التركيز على ترشيد الفئات الشابة في المجتمع وتأهيلها للقيام بدور فاعل ومنتج، ولا بد لمجابهة التطرف تحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على الاستبداد، لأن التطرف في بعض جوانبه كان رداً على الظلم والاستبداد» كما يرى الباحث في ختام حواره.

والدكتور الكوري السالم ولد المختار الحاج، باحث متخصص في الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، حاصل على الدكتوراه في «تدبير الخلاف العقدي في الفكر الإسلامي»، من جامعة مولاي سليمان بمدينة بني ملال بالمغرب، من مواليد سنة ١٩٦٥ بموريتانيا، حاصل على ماستر في مقارنة الأديان، حول «المذاهب العقدية في الديانات»، عمل في بدايات مسيرته مدير دروس بالمعهد الجهوي للتعليم الأصلي بمدينة كيهيدي الموريتانية (جنوب موريتانيا)، ومنسقا جهويا لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الموريتانية، كما يشغل منصب عضو في منتدى الفكر الإسلامي وحوار الثقافات، وعضو في رابطة العلماء الموريتانيين. شارك في الحوارات والمراجعات المنظمة مع التيارات السلفية الموريتانية، صدرت له مجموعة من البحوث المحكمة، منها ما طبع كـ «الخطاب الديني الوسطي والسلم الأهلي»، و«آداب الحوار من خلال النص القرآني»، ومنها ما هو قيد الطبع كـ «الملامح الجمالية في خطاب القرآن للآخر»، و«المسلمون والمسيحيون نقاط الفصل والوصل».

*** ما هو المؤسس الحقيقي، ثم المحرك الرئيس للنزوعات المتطرفة في الديانات السماوية؟**

لا أرى أن المشكلة تكمن في بنية النص المقدس عموماً، مع أن لكل قاعدة استثناءاتها ولكنها تكمن في التعامل مع النص فهماً وتنزيلاً، ولا يوجد إنسان معصوم من مثل هذا الخطأ في الفهم والتنزيل، وخاصة خلال الصدمات؛ فعمر بن الخطاب على جلالة قدره ورسوخ قدمه في العلم والإيمان، قال بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم «إِنّ رِجَالًا مِنْ الْمُنَافِقِينَ يَزْعُمُونَ أَنّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ تُوُفِّيَ وَإِنّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مَاتَ وَلَكِنّهُ ذَهَبَ إلَى رَبّهِ كَمَا ذَهَبَ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ، فَقَدْ غَابَ عَنْ قَوْمِهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمّ رَجَعَ إلَيْهِمْ بَعْدَ أَنْ قِيلَ قَدْ مَاتَ ووَاللهِ لَيَرْجِعَنّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا رَجَعَ مُوسَى، فَلَيَقْطَعَنّ أَيْدِي رِجَالٍ وَأَرْجُلَهُمْ زَعَمُوا أَنّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاتَ». وعمر رضي الله عنه أسس هذا الكلام على فهمه للآية الكريمة في قوله تعالى: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا»، أفهم منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سيبقى في أمته حتى يشهد عليها بآخر أعمالها، وهنا لم يفهم النص المقدس في سياقه الشمولي وإطاره الكلي، حيث غابت عن ذهنه آية «وما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ، أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ، وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً، وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ». ففهم عمر للنص مع أنه نتاج الصدمة كان يمكن أن تنجر عنه فتنة لولا حكمة الصحابة وحصافة أبوبكر رضي الله عنه.

وعليه، فإن النزاعات التي يعاني منها المجتمع الإنساني ليست نتاجا للنص المقدس ذاته، بل نتاج للفهم والتنزيل الخاطئ للنص. وإذا كان عمر يقع في مثل هذا فما بالك بغيره؟!

*** هل الدين إجمالاً، كما يزعم البعض، هو السبب الرئيس لتأجيج مشاعر العداء المتطرفة، أم أن في الدين بعض المدونات التي تصنع شرارات التطرف؟**

المشكلة ليست في الدين، إذ الدين منظومة قيم وعبادات وأخلاق ومعاملات، والدين الإسلامي يتعامل مع الإنسان، أي إنسان من منطلق التكريم والتفضيل، كما تؤكد الآية الكريمة: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (سورة الإسراء ٧٠). ومناط هذا التكريم صفة الإنسانية وليس الدين كما يرى النصارى أو العرق كما يرى اليهود الذين يرون أنهم «شعب الله المختار».

والتعايش الذي شهدته المدينة في صدر الإسلام يشهد لما قلت؛ فقد كان المسلمون من المهاجرين والأنصار، والمشركون، واليهود يتعايشون في وئام تام، وقد أرست «وثيقة المدينة» أسسا مكينة لهذا التعايش الذي استمر حتى أخل المشركون واليهود بمقتضى الوثيقة.

وأعتقد أن واقع التحيز سمة بشرية لصيقة بالإنسان، والناس أعداء ما يجهلون، ولذلك جعل الله الناس «شعوبا وقبائل ليتعارفوا» لا ليتفاخروا ولا ليبغي بعضهم على بعض، وفي حالة استشراء واقع التحيز لن يجد الشخص غضاضة في استخدام ما يؤيد به توجهه، وقديما قال الشاعر المتهتك ليسوغ سلوكه المنحرف:

«ما قال ربك ويل للأولي سكروا........ وإنما قال ويل للمصلينا»



وهذا الفهم المرتكز على اجتزاء النص وفهمه خارج مقصده وسياقه ظل مشكلا عميقا في الفكر والممارسة، مما أنتج حروبا وصراعات خطيرة، ولكنني وكما أسلفت لا أرى أن المشكلة تكمن في النص، وإنما في فهم وتنزيل النص.

*** هل يمكن للدين نفسه أن يكون الحل للحد من التطرف، إن حسن استغلاله بشكل جيد؟**

أعتقد أن السبيل الوحيد لمجابهة التطرف هو الدين، من خلال نشر قيمه الصحيحة وحقائقه المدعمة بالدليل، وما يحفل به من أخلاق ومثل نبيلة، والتجارب التي عرفتها ليبيا ومصر، وبدرجة ما موريتانيا مع الجماعات المقاتلة، أثبتت فاعلية منهج المراجعات الفكرية؛ فقد عاد الكثيرون وبقناعة تامة إلى جادة الحق وبشكل اختياري بحت، بينما أثبتت المقاربة الأمنية إفلاسها أخلاقيا وقانونيا وسياسيا، ومعلوم أن التطرف والتكفير ما نما وترعرع إلا تحت سياط القمع والاستبداد؛ فالحضن الذي ولد فيه التطرف والتكفير كان السجون وما تعرفه من قمع وظلم وإهدار للكرامة البشرية، وسيكون من الخطأ الفادح أن نجابه التطرف قبل إزالة أسبابه، وهي بصورة عامة «الجهل الظلم القمع الاستبداد».

> السبيل الوحيد لمجابهة التطرف هو الدين، من خلال نشر قيمه الصحيحة وحقائقه المدعمة بالدليل، وما يحفل به من أخلاق ومثل نبيلة

*** كيف تؤثر جاذبية الدين لدى الأتباع في صناعة التطرف؟**

أنا أرى أننا بحاجة إلى تعريف وتحرير مصطلح التطرف بشكل جامع مانع، كما يقول المناطقة؛ ففي السياق التداولي كثيراً ما يستخدم مصطلح التطرف بشكل غير علمي، وعلى سبيل المثال فقد قامت أمريكا بغزو العراق وتدميره وإعادته إلى

العصر الحجري مقارنة بما كان عليه، والمقاومة الوطنية للاحتلال كانت أمريكا تعتبرها تطرفا بل إرهابا، والإسرائيليون، بدعم من أوربا والغرب، احتلوا أرض فلسطين وشردوا سكانها الأصليين، ومن يقاومون الاحتلال تصنفهم أمريكا والغرب بأنهم متطرفون وإرهابيون. وعليه، فإن ثمة تلاعباً غير منطقي وغير أخلاقي بالمصطلحات لا يليق بنا أن نجاري فيه أحدا لاختلاله من الناحية المنطقية، وانحرافه من الناحية الأخلاقية.

إن جاذبية الدين تدفع لتطبيقه في السلوك العملي ومحاولة التمكين له، ولكن هذا لا يعني أبداً أن الدين منبع للتطرف

وبناء على ما سلف، فإن جاذبية الدين تدفع لتطبيقه في السلوك العملي ومحاولة التمكين له، ولكن هذا لا يعني أبداً أن الدين منبع للتطرف؛ فالمؤمن يدرك طبيعة ومسار السنن الكونية التي تقرر أن الله خلقنا، وجعل منا الكافر والمؤمن، والله جل جلاله لو شاء لجعلنا أمة واحدة كما قال تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (سورة هود ١١٨ - ١١٩)، واللام هنا في «ولذلك» للعاقبة وليست للتعليل.

*** ما مدى مساهمة العنف والظلم باسم الدين في صناعة التطرف الديني لدى الآخر المقهور، من بين أتباع الديانات السماوية؟**

في الحقيقة هذا السؤال جميل وطرحه كان ضروريا من الناحية المنهجية والموضوعية، فنلاحظ في الإعلام التركيز المطلق على ردة الفعل دون اعتبار للفعل، وهذا أوقع كثيرا من الكتبة في أخطاء جسيمة، لأنهم تكلموا عن ظاهرة مركبة من خلال جانب من جوانبها، فكانت استنتاجاتهم خاطئة، وكان توصيفهم مغلوطا، وهنا نستطيع إلقاء نظرة على طبيعة العلاقة التي ظلت سائدة بين ضفتي المتوسط، إذ لم تضع الحرب بين الضفتين أوزارها إلا لتبدأ، واستمر هذا الأمر لعدة قرون، كانت فيها المعارك دامية والخسائر كبيرة، وقد كانت الحروب الصليبية دينية بامتياز؛ ففي ٢٧ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٠٩٥ م، انعقد مؤتمر «كلير مونت» بفرنسا دعي إليه البابا «أوربان الثاني»، وأعلن فيه بداية حرب مقدسة عالمية ضد المسلمين، ودامت هذه الحرب مئة وستا وتسعين سنة، من سنة ١٠٩٥ إلى سنة ١٢٩١.

كان الدين في هذه الحرب هو العامل الحاسم؛ فقد قدم البابا مسبقا غفرانا كنسيا لكل من حمل السلاح في تلك الحملة، وقد تم تجييش المشاعر وحفز الهمم بتلك الخطبة الشهيرة التي ألقاها البابا أوربان الثاني «خطبة إكلير مونت».



لكن في السياق الإسلامي، كانت الفتوحات لدعوة الناس إلى دين الله ولهدف محدد هو إخراج الناس من ظلمات الجهل إلى نور الإيمان، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن عبادة العباد إلى عبادة رب العباد. لم يكن المسلمون في فتوحاتهم دعاة مال ولا ملك، بل كانوا حملة شريعة ودعاة حق وعدل.

حين تتم الحرب باسم الدين، فإن الدين لن يظل عنصرا محايدا، وهنا نستطيع فهم العداء المستحكم بين ضفتي المتوسط، مع أن التقارب بين المسلمين والمسيحيين يمكن أن يكون كبيرا

وبطبيعة الحال، حين تتم الحرب باسم الدين، فإن الدين لن يظل عنصرا محايدا، وهنا نستطيع فهم العداء المستحكم بين ضفتي المتوسط، مع أن التقارب بين المسلمين



والمسيحيين يمكن أن يكون كبيرا، لاشتراكهم في كثير من مرتكزات الإيمان، إلا أن الحروب المتتالية من حملات صليبية وحملات استعمارية هدمت ذلك التقارب الموضوعي الذي أسس له النص القرآني، وصار البوذيون مثلا أقرب من المسيحيين، مع أن البوذيين وثنيين لا تحل لنا أطعمتهم ولا يجوز لنا التزوج بنسائهم، خلافا لأهل الكتاب، ولكن الحرب الدينية والاستعمار المباشر والمقنع الذي يمارسه الغرب ضد العالم الإسلامي هو السبب في انبعاث هذه الأفكار المعادية للغرب، وبالتالي فهي ردة فعل ترتبط بالفعل، وهو الغزو والاستعمار.

*** هل يساهم نزع الدين من الحياة العامة والسياسية في الحد من التطرف باسم الدين أم يؤججه، وماذا عن التجربة الغربية في هذا الصدد؟**

لا أعتقد أن ثمة إمكانية لتحقيق هدف نزع الدين من الحياة العامة، لأن القيم والمثل التي تحكم تصرف الإنسان المسلم في منشئها ومرجعياتها دينية، ولا أرى مسوغا لمثل هذا التفكير؛ فالدين في جوهره حافز للرقي والتعايش وليس عائقا دونهما، والعلمانية بمفهومها الكلي كما يصفها عبد الوهاب المسيري تنافي جوهر الدين، واستنباتها في الفضاء الإسلامي لن يجدي نفعا على الإطلاق، بالنسبة للمسلم لا يمكن أن يقبل فصل الدين عن الأخلاق، ولا فصل الدين عن الحكم، والتجربة الغربية ينبغي أن نستخلص منها العبر والدروس، لا أن ننقلها بإمعية إلى فضائنا العربي والإسلامي، فقد كانت نتاجا لواقع يختلف عن واقعنا، ولفكر تؤطره قيم تغاير قيمنا.

*** أين يكمن الحل الحقيقي في نظركم في محاربة واجتثاث جذور وتجفيف منابع التطرف الديني في الديانات السماوية؟**

- أعتقد أن أزمتنا في جوهرها أزمة علمية معرفية؛ فنحن بحاجة إلى نشر المعرفة الصحيحة والفكر الحصيف مع التركيز على ترشيد الفئات الشابة في المجتمع وتأهيلها للقيام بدور فاعل ومنتج، ولمجابهة التطرف لا بد من تحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على الاستبداد، لأن التطرف في بعض جوانبه كان ردا على الظلم والاستبداد. وحين نتطرق إلى الخطوات المطلوبة لمجابهة التطرف واجتثاثه فإننا سنقول وباقتضاب شديد إننا مطالبون بـ:

- نشر الوعي الإسلامي الصحيح والفكر الراشد وقيم الوسطية والاعتدال.

- القضاء على مظاهر الظلم الاجتماعي، لأنها تولد السخط والتمرد، والحرمان يقود إلى العصيان.

- الإعلاء من شأن قيم الحرية والعدالة والديمقراطية الحقيقية، وليست تلك الديمقراطية المزيفة التي يلجأ إليها العسكر والانقلابيون بالتواطؤ مع القوى الأجنبية لتلبية نزواتهم ورغباتهم في السيطرة والتحكم.

إن جل مشاكل الأمة ناتج عن الجهل والاستبداد، ولدينا مقومات الإقلاع والنهوض، ولكن أعظم ما يكبل الأمة هو أولئك الحكام المستبدون؛ فبالعدالة والديمقراطية انتقلت الأمم من ذلك الواقع السيئ الذي يشبه واقعنا اليوم إلى دول رائدة علميا واقتصاديا.

دراسات حول التطرف



الفقر ساهم في انتشار التطرف الديني في اليمن

عبد الملك عيسى: في دراسة لقضية انتشار الإسلام السياسي والتطرف الديني في اليمن، تم الوصول إلى بعض الأسباب التي ساعدت على تفشي هذه الظاهرة في المجتمع اليمني. أول الأسباب وأهمها على الإطلاق هو الفقر؛ فكلما زاد الفقر توافرت البيئة المناسبة لانتشار السلفية والجهادية، كذلك من ناحية البيئة السياسية المغلقة، فإن عدم وجود ديمقراطية حقيقية في الهياكل والمؤسسات الوطنية، يخلق بيئة اجتماعية مناسبة لانتشار التطرف الديني. ثم إن الهجرة الداخلية من الأرياف إلى المدن بشكل متواتر، قد أدى إلى انتشار الريعية داخل الحواضر دون انخراط تام في المدنية.

علي ناصر الجلعي: عوامل الأمية والجهل والنسبة الضعيفة للتمدرس تمثل المنبع الرئيس لماء حياة حركات الإسلام السياسي بكل أصنافها وتياراتها في اليمن؛ فنسبة الأميين فاقت الـ ٧٠ بالمئة ونسبة المتعلمين ضعيفة جدا، وهذا ما دفع حركة الإخوان المسلمين إلى الاهتمام باليمن. فكل هذه العوامل جعلت من اليمن بيئة آمنة ومواتية لممارسة النشاط السياسي من قبل حركات الإسلام السياسي، وأوجد ما يشبه التزاوج المطلق بين الحركات الإسلامية والقبيلة التي لها الأثر الأكبر في النشاط السياسي لليمن. ويعود السبب في ذلك إلى أن القبيلة في اليمن تحمل نفس القيم والمبادئ التي تدعو إليها حركات الإسلام السياسي مما سهل هذا الالتقاء.

http://goo.gl/٦mcASW



واشنطن بوست: المسلمون أكثر كارهي التطرف الديني

قالت صحيفة «واشنطن بوست» الأمريكية إن دراسة حديثة أجراها مركز بيو العالمي كشفت ارتفاع القلق من تصاعد التطرف الإسلامي داخل المجتمعات المسلمة أكثر من غيرها.

أجريت الدراسة في ١٤ دولة على نحو ١٤ ألف مبحوث بين شهري أبريل ومايو (نيسان وأيار)؛ أي قبيل تقدم داعش بأراضي العراق بشكل ملحوظ مؤخرا، وكشفت عن تنامي الخوف والغضب داخل المجتمعات المسلمة من تصاعد التطرف والتشدد الديني على أيدي داعش وبوكو حرام وطالبان وغيرهم. كما وجدت الدراسة أن ارتفاع الخوف والغضب من الإرهاب والتشدد الإسلامي كان في بلدان بعينها من بينها لبنان التي تأثرت بشكل أو بآخر بالحرب السورية كما أن اللاجئين السوريين يمثلون الآن ربع سكان لبنان.

http://goo.gl/nt٦lm٢

مركز بيو الأمريكي للبحوث: ١٩ في المئة من التونسيين لا يخشون التطرف الديني

نشر مركز بيو الأمريكي للبحوث Pew Research Centerدراسة حول توجهات الآراء بخصوص التطرف في البلدان المسلمة تحت عنوان «مخاوف حول التطرف الإسلامي في تصاعد في الشرق الأوسط» في يونيو (حزيران) ٢٠١٤.

ويتضمن التقرير توجهات الآراء حول تنظيمات مختلفة، مثل «القاعدة» وحركة المقاومة الإسلامية «حماس»، و«حزب الله» اللبناني، و«بوكو حرام» في نيجيريا، و«طالبان» في باكستان. كما حاول التقرير دراسة نظرة المسلمين للعمليات الانتحارية.

وبخصوص قلق المستجوبين من تزايد المخاوف من التطرف في الشرق الأوسط، سجلت نسبة المناهضين للإرهاب والجماعات المتطرفة في تونس ارتفاعا إلى ٨٠ بالمئة سنة ٢٠١٤، مقارنة بـ٧١ بالمئة سنة ٢٠١٣، في حين أن ١٩ بالمئة من التونسيين غير متخوفين من التطرف الإسلامي في بلدهم.

أما أعلى نسبة تخوف من مجمل البلدان التي شملتها الدراسة، فقد سجلها لبنان بـ٩٢ بالمئة وأقل نسبة تخوف سجلتها أندونيسيا.

http://goo.gl/HKbmgC





بيبليوغرافيا التطرف الديني

- كتاب «الطريق إلى التطرف اتحاد العقول وانقسامها»، تأليف أستاذ القانون في جامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية «كاس ر.سينشتاين»، ترجمة أستاذة علم النفس ورئيس شعبة بحوث الجريمة والسياسة الجنائية سميحة دويدار، إصدارات المركز القومي للترجمة (مصر) ٢٠١٤

- كتاب «لعبة الشيطان» (DEVIL'S GAME) للكاتب الأمريكي روبرت دريفوس (Robert Dreyfuss)، ترجمة أشرف رفيق، تقديم ومراجعة مصطفى عبر الرزاق، صدرت ترجمته إلى العربية عن دار الثقافة الجديدة، مركز دراسات الإسلام والغرب – سبتمبر ٢٠١٠

- كتاب «الشيوخ المودرن وصناعة التطرف الديني» لكاتبه محمد فتوح محمد، صادر عن مكتبة مدبولي، سنة ٢٠٠٦، الطبعة الأولى، ١٤٠ صفحة.

- كتاب «فن التطرف.. رسالة في سمات المتشددين» للكاتب خلدون حمودة، من إصدارات دار ناشري للنشر الإلكتروني الطبعة الإلكترونية سنة (٢٠١٢)

- كتاب «الفرعون والنبي» لكاتبه الفرنسي «جيلز كيبل» من إصدارات مكتبة مدبولي، ترجمة أحمد خضر، طبعة ١٩٨٨


POLITI

نحو عقل مدني قادم



بقلم: د. رسول محمد رسول
باحث عراقي في شؤون الفكر الفلسفي

يعيش العالم من حولنا، ومنذ عقود طويلة، اندفاعاً حثيثاً من أجل فرض ذات جماعية ما، أو كيانٍ ما أو رؤيةٍ أيديولوجيةٍ ما، بل حتى نزوات شخصيةٍ ما، يتوسَّل دُعاتها وأهلها وأصحابها جملة من الأساليب الحربية والعسكرية ذات الطابع العُنفي الدَّموي لتحقيق أهداف معينة. وفي خلال كل ذلك، يبرز العقل العسكري أو الحربي أو التدميري الدَّموي إلى مسرح حياتنا اليومية، سواء كان يستندُ إلى رؤية دينية أصولية جذرية أم إلى رؤية فكرية أو فلسفية جذرية غير دينية، من دون أن يعير أيَّة أهمية للوعي المدني أو قُل لـ (العقل المدني) = (Civil Raison) كون هذا الأخير يمثل قدرة الإنسان الذِّهنية التي تتعامل مع الإنسان والطبيعة والمجتمع والتاريخ والمستقبل وفق رؤية تنفتح على الوجود، وتتفاعل معه بوصفه نسقاً مدنياً لا يمكن تجاهل خصائصه اليومية، وحراك تحوُّلاته الذاتية والوجودية والكونية.

> العقل المدني لا ينظر إلى الإنسان إلا بوصفه إنساناً وليس كائناً جهوياً يُنظر إليه بحسب لونه وعرقه ودينه ومذهبه ومستوى تعليمه وثقافته

في كل الأساطير التي وصلت إلينا من الأمس البعيد يوجد طابع مدني، وفي كل الأديان هناك خطاب مدني، وفي كل الرؤى الفلسفية العقلانية توجد دعوات مدنية، لكنَّ الإشكالية هنا هي أن جماعات بشرية/ مجتمعية تقرأ



كل تلك الأجناس المعرفية من منظور مصالحها الذاتية والشخصية والجهويَّة والأيديولوجية فقط سعياً منها لفرض أطماعها كما تشاء، خصوصاً من مبدأ «الغاية تُبرِّر الوسيلة»، لتجد عندها مُتسعاً من الفرص في اختيار أكثر السُّبل قدرة على تحقيق مصالحها على حساب سحق ذوات الآخرين ووجوداتهم، ومصادرة طابعها المدني بطرائق غير مدنية تجعل من الإنسان، وهو عنصر جوهري في الحياة المدنية، وقوداً لحرق الحياة وتدمير مُنجزات الإنسان فيها، وخلق صورة قاتمة للمستقبل.

لهذا، تدعونا الحاجة اليوم إلى تأمُّل هذه الإشكالية بوازع من إمكانية تفكيك سلطتها الثاوية فيها، ومحاولة البحث عن مخرج للتعامل الحر مع العقل المدني بوصفه أداة فاعلة في تجاوز كل مناحي التهميش القمعي لهذه القدرة الذِّهنية النادرة في ثرائها، وتغييبها عن الأداء الإنساني المعاصر.

بعد أن حدَّدنا معنى (العقل المدني)، لنتساءل: ما هي خصائص هذا العقل الفرعية؟ يستند العقل المدني إلى جملة من الخصائص الداخلة في بنية نسيجه المكوِّن له؛ منها: إنه عقل (عقل تعميري - بنائي)، وليس عقلاً تدميرياً يتقصَّد الانقضاض على المُنجز البشري في الحياة بكل صورها وأشكالها وعناصرها المفردة. كما إنه (عقل نهضوي) يسعى إلى الارتقاء بالوجود الدُّنيوي والبشري نحو الكمال في الأداء والفاعلية، وليس عقلاً يحافظ على الموجود بقصد استنفاد ممكناته حدَّ التناهي والتلاشي والتعطيل، وبالتالي الضياع في مطلق الرتابة والتقليد والجمود وانعدام المشاركة الفاعلة. إلى جانب ذلك، يتسمُ العقل المدني بأنه (عقل إصلاحي) في طبيعته الذاتية وفي حراكه الموضوعي، وتتسم إصلاحيته هذه بأنها ذات طابع تجديدي مُبادِر لا يستسلم للتحديات التي من شأنها تعطيل أنساق ونُظُم ومنجزات الحياة البشرية. ولذلك، تتطلَّب إصلاحية العقل المدني الرُّكون إلى (عقل تواصلي)؛ أي اللجوء إلى ممكنات الشراكة التواصلية متعدِّدة الأبعاد، شراكة مع النَّفس والذات والملَّة، وبالتالي مع النُّفوس والذوات والملل الأخرى المختلفة سعياً لتجاوز محنة الانكفاء على الذات غير المُبرَّر، والتقوقع المقيت الطارد لكل ما عداه، والانغلاق الشَّرس على النَّفس والذات والملَّة وتقديسها كثوابت مطلقة لا توجد غيرها ثوابت في عالمنا ذي الطابع المدني النسبي. أخيراً، يتسمُ العقل المدني بأنه (عقل اعتدالي) يتوسَّل الاعتدال في تصريف يوميات الحياة بالانطلاق من رؤية تجعل من تسديد حقوق الإنسان قيمة أساسية، بل جوهرية في الوجود؛ فهو عقلٌ لا ينظر إلى الإنسان إلا بوصفه إنساناً وليس كائناً جهوياً يُنظر إليه بحسب لونه وعرقه ودينه ومذهبه ومستوى تعليمه وثقافته وصحته وعافيته البدنية أو فقهره الاقتصادي، وهي أمور عرضيَّة ونسبيَّة، لا تستطيع مقاومة الجوهر الحقيقي للإنسان كونه مخلوقاً باهر التكوين والمهارات والذكاء.

صارَ واضحاً أن البشرية الرّاهنة عادت إلى الحروب العسكرية في غير مكان بالعالم؛ فقد شهد النِّصف الثاني من القرن العشرين حروباً دامية في فلسطين ولبنان والعراق وأفغانستان، ومن ثمَّ العراق ولبنان وسوريا ومصر وليبيا واليمن ثانية مطلع القرن الحادي والعشرين.

لقد كوَّنت تلك الحروب (ثقافة عسكرية) ما زالت سارية الشواهد في ذاكرة وعروق أكثر من جيل في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، وتلك طامَّة كبرى في ظل تسرُّب مفردات هذه الثقافة إلى مجمل الصناعات الثقافية المعروفة، كالسينما والتلفاز والدُّمى والمنشورات الورقية والإلكترونية والضوئية، وإلى مجمل ما يتناوله المحللون السياسيون في ما يكتبون ويتناقشون عبر وسائل إعلام متعدِّدة التوصيل؛ حتى صار الفرد المتلقِّي محاطاً بالكثير من المعلومات والصور المرئية المُرسلة إليه، لتمارس ضغوطاً كثيرة على وعيه وذاكرته وكيانه النفسي، بل والجسدي بالنسبة للأطفال، وهم يحاكون يومياً وبدمى ذات طابع عسكري، ما يرونه في الشاشات الصغيرة والكبيرة من أفلام وأخبار مرئية، تنقل الحروب والعُنف العسكري والدموي الفادح، وغير ذلك من أشكال الثقافة العسكرية ومفرداتها القتالية.

كان الأمل أن تلجأ وسائل الإعلام العربية، المرئية والمقروءة والمسموعة، إلى احتواء مفردات هذه الثقافة، إلا أنها تمادت أكثر، بل وتبارت في بثِّ تلك المفردات من خلال مشهد تنافسي سافر، دون مراعاة لجملة المؤثرات السلبية على المتلقِّي العربي المُحاط بضغوط هائلة لهذا النوع من الثقافة العسكرية. فكم نحتاج من الجهد والمال والعزيمة والتضحيات، العامَّة والخاصة، الفردية والمجتمعية، من أجل احتواء هذه الثقافة لتطويق مؤثراتها الجهنمية في حياة الإنسان المعاصر؟



لقد أنتجت الثقافة العسكرية نوعاً آخر من الثقافة ذلك هو (ثقافة المقاومة)، وفي الواقع لا أحد من البشر يستطيع أن يتنكَّر لفعل المقاومة في حياته؛ فالإنسان هو كائن مقاوم بطبيعته لكل التحديات من أجل أن يبقى على قيد الحياة، إلاّ أن فعل المقاومة، وفي ظل تجارب عربية وإسلامية راهنة؛ كالتجربة العراقية بعد نسيان/أبريل ٢٠٠٣، قد اتخذ مساراً سلبياً انعكس وبالاً مُدمِّراً على المجتمعات العربية والإسلامية؛ فبدلاً من انصراف هذا الفعل إلى الهدف الحقيقي الذي من أجله يقاوم المرء.. راح، هذا الفعل، يأكل أخضر الحياة ويابسها، وصار فعل المقاومة يجلد النَّفس والكيان والأهل والمجتمع، ويُدمِّر موجودات الوطن والأمة المحسوسة والمنظورة، الاستراتيجية والمستقبلية معاً؛ ففي العراق صار الفرد يقتل ابن ملَّته وجلدته ووطنه ومنطقته، وفي العراق صار العربي المسلم يقتل العراقي المسلم والمسيحي، وراح المقاومون يدمِّرون مُقدرات الحياة هناك، وينقضُّون على الزَّرع والضَّرع، وعندها أتى فعل المقاومة على تدمير الحياة وما فيها من مصادر بشرية وطبيعية ومأمُولات مستقبلية، في حين لم يأت هذا الفعل على بناء الحياة.

إن تفشي ثقافة المقاومة بالشَّكل الزائف والانتهازي، ليمثِّلُ اليوم آفة كبرى تحيق بالإنسان في مجتمعاتنا العربية والإسلامية سوءاً وهلاكاً من كل صوب وطريق

إن تفشي ثقافة المقاومة بالشَّكل الزائف والانتهازي، بل والساخر والمضحك حتى؛ فـ(شرُّ البليَّة ما يُضحك)، وبالمضمون الظلامي الذي رأيناه ولمسنا نتائجه التدميريَّة بين ظهرانينا، ليمثِّلُ اليوم آفة كبرى تحيق بالإنسان في مجتمعاتنا العربية والإسلامية سوءاً وهلاكاً من كل صوب وطريق، لا سيما أنها آفة تستند إلى وعي تدميريٍّ يستقطبُ كل أشكال ومعاني وصور ومآثر الأمس الأسود في تاريخنا، خصوصاً ما فيه من عنف دمويٍّ بدلاً من الرّكون إلى صفحات تاريخنا المدنية المضيئة التي علا وفقها اسم أمتنا وحضارتنا وثقافتنا وفكرنا إلى مراقي العُلا ومراتب الغنى ومآثر السَّنا.

ما هو مؤسف، أنَّ وسائلنا الإعلامية العربية، المرئية والمسموعة والمقروءة، بل ومؤسساتنا التعليمية ومراكز أبحاثنا الاستراتيجية التي راحت تحفل بالطُّغاة والجبابرة والمستبدين بحفاوة، هي الأخرى تبارت في نقل أطياف لا متناهية من المعلومات عن العُنف الدَّموي الذي كرَّسته ثقافة المقاومة الزائفة، وإنزال فعلها التدميري الشرس من دون مراعاة لأية قيمة مدنية طيبة يمكن أن تتمسَّك بها، وهي تخاطب وتقود جمهوراً واسعاً غالبية تعليمه بمستوىً متدنٍّ، ومن دون أن تتجشَّم عناء فضح فعل ثقافة المقاومة الزائف هذا، وتعرية صُنّاعه وأهله ودُعاته ومموليه والمروِّجين له، فدخلت في فضائه، وصارت جزءاً منه سواء عن قناعة أو تمرُّد.

صار العُنف الدَّموي سيداً في دارنا، وأُكلة بين موائدنا، وخياراً في ذواتنا، حتى تلبَّس وعينا، وحاز ذاكرتنا الجمعية بعد الفردية، وها هي الأجيال التي عاشت حروب المنطقة في فلسطين ولبنان والجزائر والعراق والسُّعودية، تسري في عروقها صور العُنف الدَّموي والتخريب التدميري. وشيئاً فشيئاً، هيمن هذا العُنف على البنية الذِّهنية لإنساننا الجديد، إنسان المستقبل وثروة الأمل الذي مرَّت عليه بعض الحروب الدامية التي ما زالت ذكراها جاثمةً على صدره بعنتٍ كالشَّبح الهائج والحمل اللاهج، فخرج من القرن العشرين بذكريات أليمة، وحمولات سقيمة، وذهنية مثقلة بالانتكاس، بل والإحباط واليأس. فما هي الحلول للتخلُّص من هذه الآفة اللَّدود التي أمست تنخر حشا إنساننا المعاصر، وتقذفهُ نحو متاهات الضياع والسقوط المروِّع؟

مثلما عرَّفنا العقل المدني بأنه «قدرة ذهنية...»، فإنَّ هذا المفهوم يُحيلنا إلى الحقل المعرفي أو الفكري أو قل الحقل التعليمي في مجتمعاتنا؛ فمعلوم أنَّ مناهجنا التعليمية في مراحلها الابتدائية والثانوية، بل والجامعية حتى باستثناء مناهج أقسام الفلسفة وعلم النَّفس فيها، لا تتناول درساً وتدريساً موضوع نظرية المعرفة (Theory of knowledge) أو البحث في أصل المعرفة وطبيعتها وأشكال تحصيلها وطرائق توظيفها، ولذلك نعتقدُ أن تغييب هذا الدَّرس عن مناهج التعليم يمثل عقبة، كأداء في طريق التساؤل عن قيمة المعرفة قدر تعلُّق الإنسان فيها، وعن مكانتها في تقديم أفضل الرؤى والطرائق التي من

شأنها وضع العقل وما يتلقّاه من معلومات ومعارف على محكّ التحليل المضموني المُقارن، ومن ثمَّ تقويض (Deconstruction) جملة الأفكار والتصوُّرات والمفاهيم والقناعات التي من شأنها دفع الإنسان باتجاه ممارسة العُنف في كل صوره وأشكاله وأساليب تصريفه في الحياة اليومية.

وهذا يعني أن طريقنا - نحنُ العرب في أقل تقدير - للتخلُّص من الذِّهنية غير المدنية في الإدراك الفردي والجمعي لدى أجيالنا المعاصرة، إنما يبدأ من إعادة بناء التركيبة الذِّهنية التي هي أداة التعليم عندنا وغيرنا سواء، وهي مَهمة تضطلع بها عملية تدريس (نظرية المعرفة) كحقل معرفي وفكري وفلسفي ومنطقي قادر على تفكيك بنيتنا الذِّهنية وإعادة بنائها بعيداً عن العوالق الفاسدة، والأوهام الضارَّة، والأخيلة غير المنضبطة.

إنَّ البشرية الراهنة بحاجة إلى تنمية العقل المدني لدى أبنائها من خلال تنمية قدرة هذا العقل الذِّهنية لديهم، وزرع بذور ثقافة العقل المدني، وإروائها على نحو مُستدام، تلك هي مسؤولية كونية، لكنها مسؤولية قومية ومحلية أيضاً، وبالتالي مسؤولية فردية تقع على كاهل كل إنسان إمكانية العمل بها والشروع بتطبيقها في حياته اليومية.

لذلك، إننا معنيون كمثقَّفين ومفكِّرين وفلاسفة وفُقهاء وعُلماء وساسة ونُخب مجتمعية، بالبحث عن السُّبل الكفيلة الخاصة بترسيخ قيم الثقافة المدنية في المجتمع، خصوصاً أن هناك دوافع ومسببات ذاتية موضوعية قويِّة تحثُّنا على السَّعي الوجودي والكوني في مناكب الأرض بكل ما فيها من خيرات وثروات ومعطيات أخرى منظورة وغير منظورة، بل الارتقاء بتلك الخيرات والثروات إلى مستوى التعامل الإنساني والحضاري والثقافي المتمثَّل في ترسيخ (ثقافة حُب البيئة)، بل عشقها، والعمل على خلق نسيجها المجتمعي في تواصل بنّاء، والدخول معها في شراكة جمالية مفعمة بالروح الإبداعية الخلاقة، وهو ما يؤدِّي حتماً إلى ولادة الحاجة الحقيقية إلى (ثقافة البناء والعُمران) بدلاً من (ثقافة الهدم والخسران). والعمل الدؤوب على ترسيخ (ثقافة حب الإنسان) في الحياة، الإنسان في جوهره الإنساني وليس في عوارضه الجهويَّة، كالعرق والأصل والدين والمذهب واللون والمستوى الاقتصادي والمعيشي والتعليمي والمناطقي.

إنَّ كل هذه التوجُّهات والاشتغالات وغيرها من أساليب تصريف معطيات ثقافة العقل المدني، ستضع البشرية على عتبة مرحلة جديدة يتخلَّص من خلالها الإنسان من براثن السُّقوط في أوحال التخلُّف والتردي الشامل، والعُنف البيني والجهوي، والتفرُّد الأعمى بالموجودات، وبخس حقوق الآخرين.



طائرٌ أنا لا أجد ديناً للهبوط إليه



بقلم: فرات إسبر
شاعرة سورية مقيمة بنيوزيلاندة

في بداية حياتي، وأنا على مقاعد الدراسة، ما زلت أذكر أول كلمةٍ لمفهوم الحرية التي عرفتها في نطاق عائلتي.

سألت والدي سؤالاً، إلى اليوم ما زال حاضراً في ذاكرتي.

سألتهُ:

أبي، كيف نفهم القرآن الكريم؟ ونحن نخضع في قراءته لتفسيراتٍ مختلفةٍ، تفسيرات أهل السنة، وتفسيرات أهل الشيعة، وكل منهما يفهم ويشرح القرآن بمنظوره الخاص؟

وكان جوابه: عندما تقرئين القرآن، فكّري، ما يقبلهُ عقلك اقبليه، وما يرفضه ُعقلك ارفضيه.

ومن يومها إلى اليوم، شعرت بأنني لا أجد أية صعوبةٍ في فهم اِلحياة التي تحاصرني بأسئلة معقدةِ:

من هو الأهمُّ الإنسان أم دينه؟

وهل إنسانية الإنسان، يقيدها دين معين؟

أسئلة كثيرة لا جواب لها في الكتب والتفاسير، وإنما تزيدها تعقيداً، وتقللُ من قيمة الإنسان

> أسئلة كثيرة لا جواب لها في الكتب والتفاسير، وإنما تزيدها تعقيداً، وتقللُ من قيمة الإنسان الذي جعله اللّه في أحسن تقويم

الـذي جعلـه الله في أحسـن تقويـم «وخلقنـا الإنسـان في أحسـن تقويـم»، ومـع ذلـك تخضـع هـذه الآيـة الواضحـة البسـيطة إلى تفسـيرات عـدة، اختلـف واتفـق فيهـا الكثـير مـن المفسريـن مـن ابـن عاشـور إلى القرطبي وغيرهـم.

ويبقى السؤال:

مـن هـو الأهـم الإنسـان أم دينـه الـذي لا خيـار لـه فيـه، وإنمـا نحـن عـلى «ديـن آبائنـا»؟

الحيـاةُ أجمـل مـن أن نناطـحَ صخورهـا الصمـاء، الـتي لـم تجرفهـا التغيـيرات الـتي حدثـت عـلى سـطح الأرض، سـواء كانـت هـزّات علميـة أو هـزات أرضيـة، بشريّـة وفكريّـة وحـتى...

لكـن، هـزّة الحـب، الـتي انفجـرت في داخـلي، قادتـني، إلى أكـثر مـن سـؤالٍ وإلى أكـثر مـن صدمـة.

الـزواج مـن رجـل غريـب بعيـد عـن مجتمعـي وطائفـتي.

وقائع حقيقية:

في مدينـة جبلـة السـاحلية بتاريـخ ٢٥ أغسـطس (آب) ١٩٨٦، قصـدت، مـع وليّ أمـري، أنـا البالغـةُ العاقلـة، الراشـدة، مـع مـن اخترتـه بكامـل إرادتي، إلى القـاضي الشرعـي، في مدينـة «جبلـة» - مدينـة تقـع عـلى السـاحل السـوري- لإتمـام عقـد الـزواج ولكـن القـاضي، رفـض إتمـام العقـد، لأسـباب لـم يعلـن عنهـا.

القـاضي، بموروثـه الديـني وبفطرتـه الداخليـة، رفـض هـذا الـزواج. وهكـذا لـم يكتمـل العقـد، بسـبب اختـلاف الانتمـاء الطائفـي، إذ لـم يكـن هنـاك أيُّ خلـلٍ في شروط عقـد الـزواج.

حـزن والـدي، وكانـت لـه أسـبابه، أفهمهـا اليـوم وأشـعر بهـا.

المشـاعر العظيمـة لا تكـون إلا مـن إنسـان عظيـم، ترفّـع عـن موروثـه الديـني، وتجـاوز الطائفـة والمذهـب، ليبـاركَ زواجـي برجـل مـن طائفـةٍ أخـرى.

أفهـم حيـاتي تمامـاً، ومـا زلـت أفهمهـا كيـف تسـير في عالـم تغلبـه السـيّر والأطيـاف والمذاهـب.

كنـا ومـا زلنـا نعيـش في بيـت تغلبـه الثقافـة، وأثبـت أبي أن مـا يحملـه مـن مـوروث ثقـافي سـاعده عـلى أن يثـق بي، فمـا كان الإنجيـل والتـوراة والقـرآن في مكتبتنـا مجـرد ديكـور بـاذخ لبيـتٍ يتباهـى بكتبتـهِ الأنيقـة المرتبـة، الـتي لا يعلوهـا الغبـار كمـا بـاقي عقـول البـشر.

قال لي: لا تخافي سنذهب إلى اللاذقية.

في اللاذقيـة، قابلنـا القـاضي الشرعـي مـع كافـة الأوراق الثبوتيـة والشـهود.

المفاجـأة الكـبرى أن القـاضي، كان مـن طائفـة أخـرى؛ أي مـن طائفـة زوجـي - بعكـس الطائفـة الـتي ينتمـي إليهـا قـاضي جبلـة، وهـي- طائفـتي-، وهـذا مـا سـاهم في تسـهيل الأمـور، الـتي تعقـدت في جبلـة.

لقد عشنا حياة متقلبة في محيطنا، كنا بين طرفي طائفتين، لا تحملان غير التخلف الفكري

وعـلى بـاب القـصر العـدلي في مدينـة اللاذقيـة، أخذنـا أبي بـين ذراعيـه، وقـال لنـا: أرجـو مـن الله أن يكـون زواجـاً كنسـياً.

ضحكنـا وبكينـا، فالحـب طـار بنـا فـوق الطوائـف، ومـن فـوق ننظـر إليهـا بعيـون أبي الـذي ترفّـع عنهـا، وقـال: «الطائفيـة سـتموت يومـاً، الديـن ختّـاق الحـب»، وأسـئلة كثـيرة بـدأت تنهـال عـليّ وعـلى عائلـتي، لمـاذا الـزواج مـن رجـل مـن غـير طائفتـك؟

ألـم تجـدي في كل رجـال الطائفـة مـن يصلـح زوجا لك ؟

وأصبحـتُ مثـلا تـضربُ بـه الأمثـال «اللـي مـا بياخـذ مـن ملتـو بيمـوت بعلتـو». وهـذا مثـلٌ مـن الأمثـال يسـتخدمها العامـة في حياتهـم اليوميـة، لمـن يعتبرونـه قـد خـرج عـلى رأيهـم ومذهبهـم.

فرحنـا بـالأولاد، وبالحـب الـذي لا يـزال يقـفُ عـلى قدميـه، ومـا زلـت أذكـر المواجهـة الـتي تعـرض لهـا أهـلي، وكانـت إجاباتهـم كحـد السـيف، والأسـئلة الـتي لا تنقطـع، الموجهـة لأهـلي، ألـم تجـدوا غـير هـذا

«السنّي» تزوجوه لابنتكم؟

وكان الجواب منهم دائما أفضل ما في هذا الرجل أنه «سنيٌ».

وللصدق والحقيقة، خلال سنوات حياتي، التي قضيتها وأنجبت فيها الأولاد لم يكن الدين، رابطاً مهماً في علاقتنا، لم نتعرف إليه كفكرة تفرقنا أو تفصلنا أو تضعنا أمام قيودٍ صعبة.

ديْننا، الحب والتفاهم، وحتى في ساعات الخلافات المتوقعة بين الزوجين لم يكن أحدنا يتطرق إلى طائفة الآخر.

لقد كان ابن عربي عزائي في حياتي، تعلمت منه الحب كما تعلمته من أبي الذي يردد دائما ما قاله ابن عربي، وما زلتُ من بعده أرددُ:

«أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني».

لقد عشنا حياة متقلبة في محيطنا، كنا بين طرفي طائفتين، لا تحملان غير التخلف الفكري، وعانى أولادي من ثقل هذا الموروث، كانوا، لا يفهمون، الإجابة عن أسئلةٍ توجه إليهم، من الأصدقاء والزوار والمعارف: هل أنت سني؟ أم علويّ؟

وهكذا مضت حياتي بين أولادي والمجتمع، كفراشة كلما اقتربت من الناس احترقت، ولكنني كنت أقوي نفسي، وأقول: زوجي «سني» وأنا «علوية» وهذا لا يفسد للحب قضية.

كنت دائما أقف حائرة أمام أسئلة أولادي، وعن استفهامهم: ما هو المقصود من هذه الأسئلة الميتة.. أسئلة تفوح روائح عقول أصحابها بالعفن البشري؟ كنت دائما أجيب الله في القلب يا أمي، وكما يحدثك قلبك بالحب والتسامح والجمال، الله هو هذه الصفات.

وكما يحدثك عقلك بالوعي والفهم والاختيار، هذا هو الله يا ولدي.

الفتح الجديد:

هنا في نيوزيلندة، وجدت الطائفية على أشدها، -وكم كانت رحيمة في سورية-، بين العرب والمسلمين، المهاجرين من مختلف الدول، خليط بائس من عقولٍ وأجسادٍ حملت كل مصائبها، وحطت رحالها في بلاد الفتح الجديد، «بلاد الصليبين» كما يسمونها، ويعتبرون، ما يتقاضونه، من حقوق ومنافع حقاً لهم «كالجزية» التي كان يدفعها النصارى في زمن الرسول.

هنا وجدنا الغربة الحقيقية في نيوزيلندة، الغربة الاجتماعية. العرب منقسمون على ذواتهم، كل حسب طائفته، وباعتقاده أنه يحافظ على ثقافته ومعتقداته في التماسك الطائفي؛ فالشيعة لهم نظامهم، والسنة، أيضاً لهم نظامهم، وكل منهما حريصٌ أن يبتعد عن الآخر، وألا يتشاركا في ما وحّد الله ويجمع بين البشر من صيام وصوم وصلاة وكل أنواع العبادة وكأنهم على «مبدأ فرق تسد». وللحقيقة ولم يكن هذا حصراً، على المسلمين وحدهم، وإنما الجالية المسيحية القادمة من الشرق أيضا بكل طوائفها.

> ما أحوجنا اليوم إلى الشعور بأهمية الحب في الأديان

ما أحوجنا اليوم إلى «ابن عربي»، ما أحوجنا إلى رسالته الإنسانية الخالدة التي حملها من الأندلس، وطار بها فوق السحاب، والبشر، ليوزع الحب على القلوب.

ما أحوجك أيتها الأديان المتفرقة، أن تنشدي مع ابن عربي أجمل ما قالته البشرية:

«وقد صار قلبي قابلاً كل ملةٍ فمرعى لغزلان ودير لرهبان»

«وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن».

الطيران، فوق الأديان والطوائف والمعتقدات، هو حلم ابن عربي، حلم الطيور، أيضا تذهبُ جماعات وتعود جماعات، في هجرتها، صيفاً وشتاءً وربيعاً، لا يهمها إلا العلّو. هذا العلو، الذي أراه في الخالق الأعلى، الذي أعلّم أولادي، الارتفاع والسمو إليه.



المنفى ضياعٌ حقيقي، ضياع للهوية والانتماء، فنحن في نظر السكان الأصليين، مهاجرون. وبحسب الجاليات المسلمة، وغير المسلمة، غرباء عنها، لأننا لا ننتمي إليها..

وهكذا خلقت لنا الهجرة، ضياعا مزدوجاً، شعرنا بقسوتها، ليس من باب التعامل معنا، وإنّما من باب القلق على صورة المسلم اليوم، وكيف ينظر له في بلاد خرجت من عباءة الكنيسة، ولم تعد تهمها في شيء، ليعيش الإنسان حراً بروحه وأفكاره، ليس للدين والطائفة عندها أي اعتبار، ولكنها تحترم الطوائف القادمة إليها، ويمكنك أن ترى الجامع يجاور الكنيسة ـ، ولكن لا يمكنك أن ترى مسجداً للسنة يجاور حسينية للشيعة، ولا كنيسة آشورية تجاور كنيسة كلدانية.

ما زالت الروح، في داخلي تصعد إلى السماء، تخاطب ربّاً واحداً لأديان عدة ومتعددة، ومتفرقة.

حريتي طائرٌ منتوف الريش، سقط بأحلامه على أرض الواقع، ليجد نفسه حائراً في زحف هائل من الأفكار والمعتقدات البالية التي تسيطر على الحياة وتسيّرها..

حريتي، حلمٌ قاصرٌ، لأنني لا أملك الإجابة على سؤال حقيقي يطرح عليّ:

أمي.. أمي أنا سني، أم علوي؟

أضحك وأضحك.. وأجيبه: لك أن تختار يا بني، فالإجابة مستحيلة، وقد تكون كاذبة أمام ما يتجلى اليوم في حال واقعنا العربي، من مناحرات طائفية وعنصرية، وحتى عرقّية تمتد من لبنان إلى سورية إلى العراق وإلى كل العالم العربي.

مهما علمنا أولادنا الطيران، ومهما علونا وسمونا، لابد أن نسقط على صخرة اسمها «الدين»، وما يتفرع عنها من شقاق ونفاق في مجتمعاتنا العربية منها والإسلامية. ما أحوجنا اليوم إلى الشعور بأهمية الحب في الأديان.

باطنها واحد، وظاهرها واحد، ولكن، فرقة النفوس والعقول، أخذتنا في مهاوي التفرقة والطائفية.

ما زلت أومن بأن الدين هو «أفيون الشعوب»، ولا بد أن نتخلص من هذا المرض ونداويه بالحب، بالحب الإنساني الخالص.

أحلامي ترفرف، عالياً، عالياً. أحمل أولادي على ظهري وأعلو بهم في الفضاء.

والحب يملؤني، أشعر بأنني على مدار حياتي، تحررت من عبء الدين، ومن عبء الشعور بالزواج من رجل من غير طائفتي.

أشعر أنني أقرب إلى الله، وروح الدين، التي تتمثل بابن عربي.

طائرٌ أنا لا أجدُ ديناَ للهبوط إليه.

ظاهرة العنف: التمظهرات، التحديات وإمكانات التجاوز



بقلم: عبد اللطيف الخمسي

كاتب وباحث مغربي

لقد أصبح العنف في مجتمعنا المعاصر، ظاهرة مركبة، يتداخل فيها النفسي بالاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وهو ما يعقد إمكانية مقاربته أو إيجاد حلول له، في ظل إكراهات، ما زالت مطبوعة بغياب العدالة، وضعف التواصل والتهميش الاجتماعي، والإقصاء الثقافي.

إن تحول قضية العنف، إلى ظاهرة إنسانية، تستجيب لكل تحول اجتماعي أو ثقافي، يفرض على منطق التفكير النقدي، استيعاب مكامن العنف ليس كماهية، أو ضرورة تاريخية، أو نزوعات ثابتة ولكن كنظام ثقافي يدعم ذاته، برمزية

> إن تحول قضية العنف، إلى ظاهرة إنسانية، تستجيب لكل تحول اجتماعي أو ثقافي، يفرض على منطق التفكير النقدي، استيعاب مكامن العنف

شعورية ولا شعورية من جهة، وبآليات مؤسساتية من جهة أخرى. وبالتالي، يغدو الكلام عن العنف، المشروط بحتميات معينة، في حاجة لربط بإشكالات أخرى، مثل: العقلانية، وطبيعة البيداغوجيا المنتهجة، ونوعية المجتمع، والهوية الثقافية، وأخرى سياسية، وبالتالي، الحداثة.

إن أنطولوجيا العنف (Ontologie de la violence) تهم فردا اجتماعيا، وهو يعيش داخل بنيات تعطي المشروعية لمسارات هويات محددة، وقد لا ينفصل ذلك عن ضرورات الحداثة وأسئلتها. من هنا يكون التفكير في العنف،

هو تناول نقدي للتربية المعتمدة وكذا آلياتها، مع إعطاء ملامح العقل التربوي البديل، في حدود من النسبية والرؤية الواقعية للظاهرة. كذلك الإنصات لقضايا الهوية الثقافية كتعبير عن انتماءات وتراجعات ونكوصات وإرادات في المعرفة والتعين الحضاري. وهذا لن يستوعب بشكل جيد خارج إمكانية ملامسة الوضع الذي يحتله الفرد، كفاعلية، داخل المجتمع كنسق اجتماعي/ ثقافي لم ينفصل قط عن سلطة الغرائز، بعيدا عن أنطولوجيا الفرد ونزوعاته. لكن هل يمكن فصل نظام المجتمع، عن أصول العنف؟ (Origines de la violence)، أليس التفكير النقدي في الحداثة، هو إعادة النظر في قدرة الإنسان على هضم مسارات العنف، وتأسيس الوضع الإنساني وفق توافق بين الحرية والضرورة؟ ما معنى الكلام عن العنف من دون إدراك ماهية الحداثة؟

إن العقلانية النقدية تقتضي تجاوز المنظور الماهوي (Essentialiste) للعنف وفهمه داخل نسق علاقات معقدة ترتقي به إلى مستوى المأسسة والتجذر الثقافي، كما أن الحداثة، هي عالم رمزي ومادي ساهم هو ذاته في تشكيل تكنولوجيا العنف (Technologie de la violence)، والحق، والنظرة التاريخية للظاهرة. وفي هذا السياق يتلازم نقد العنف، مع التأكيد على اجتماعية الإنسان، وضرورات الفرد، ونزوعاته نحو الحرية. كما أن تناول العنف من زاوية بيداغوجية يمثل إدراكا للخلل التربوي في ما يخص تفجر الظواهر العنيفة في ظل سيادة تحديث مشوه، وهو ما يثير مسألة الهوية كإنجاز يؤسس لمصير العنف أو للإنسان في ظل اختلال علاقات اجتماعية وسياسية. ويغدو الثالوث: الهوية الثقافية، البيداغوجيا المعتمدة والحداثة، مدخلا لمقاربة نقدية لظاهرة العنف، من زاوية تستشرف نظام المجتمع القائم، كنسق مازال يرغم الفرد على الخضوع، لصالح عنف جمعي شامل. ولكن إذا كنا ننتقد النظرة الماهوية للظاهرة، فكذلك يتمثل الأمر في إرادة التجاوز للعلاقة الميكانيكية بين العنف والهوية والبيداغوجيا والحداثة. فالقضية معقدة؛ فليس كل هوية ديموقراطية أو عقلانية تقود لنقض العنف حتما. كما أنه ليس كل حداثة تؤدي إلى احتواء العنف. فالإشكال يهم مصيرا تاريخيا مشوبا بتوترات وقطائع وتراكمات، وبالتالي بزمانية خاصة قد تدفع العنف إلى الظهور بقوة تأثرا بقضايا تهم المعنى وسلطة المخيال الاجتماعي والديني، وهو ما يعطي للفلسفة والعلم الإنساني مشروعية المقاربة المتعددة الأبعاد والزوايا. فهل القول بضرورة مأسسة العقلنة ضد العنف هو طوبى فكرية ليس إلا؟ ألا يغدو العنف، في بعض اللحظات، ضرورة تاريخية لولوج عصر الحداثة؟ أليس التفكير في أنطولوجيا الإنسان، هو الرهان على قدرة هذا الكائن على صهر العنف ودمقرطة الوجود الاجتماعي؟ إن كثافة مظاهر العنف، ليست هي المشكل، بل العجز التاريخي الذي قد يصيب بعض المجتمعات، وهي تحاول الخروج من التخلف عبر آليات العنف والحروب الأهلية، أو ترغب في نقض العنف عبر ثقافة عنيفة الجذور والأصول. وتلك هي القضية، التي تمثل قطب التمفصل بين التاريخي الاجتماعي وأنثروبولوجيا الكائن والمقدس وآلية السياسي.

> إن تفجر العنف في مجتمعنا يبين مدى كثافة جذوره وتمفصله مع النسق الثقافي والسياسي وكذا استناده إلى الأساطير المؤسسة والمقدس

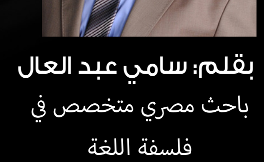
إن تشكلات العنف تستند في العمق إلى مخيال اجتماعي كثيف الرمزانية والقدرية. كما أنها لا تنفصل عن آليات التحكم المؤسساتي (بكل أشكاله)، إضافة إلى اختلال العلاقة بين القانون (عامة) والضرورات الاجتماعية. لكن الطبيعة الثقافية للعنف تقود حتما للتفكير في كيفية تجاوزه، لأجل منطق علائقي (Relationnelle) جديد بين الأفراد والمؤسسات، وهذا لا ينفصل عن أهمية النظام الديموقراطي، والقدرة على تنظيم المجتمع الإنساني، دستوريا، من دون غلبة أو ممانعة أو تكريس للهيمنة. فالعنف كواقع إنساني، عندما يتحول إلى «مشروع» و«مشرع»، آنذاك يصبح حالة شاذة، يدمر كل شيء. والمجتمع المؤسس على هذا النمط من الوجود لن ينتج إلا المزيد من الإحباطات وثقافة الكبت والقهر الجنسي، ويعدم كل نزوع نحو الأنسنة. أليست عقلنة النظرة للخفايا المشكلة للعنف، هي دمقرطة النسق الاجتماعي، وبالتالي اعتماد هوية التواصل ومنطق الاختلاف في مجالات العالم الواقعي وفضاءاته؟ والتهويل من ظاهرة العنف غالبا ما يسهم في دعم جميع



مظاهرها، عندما لا يمارس العقل نقد ذاته، وتفكيك أصول وجذور ثقافة الانغلاق. وإن شعارات من قبيل: الخصوصية، التأصيل، الهوية الحضارية، وحميمية الجماعة، لتسهم في تشكيل جديد لعقلية العنف وليس لعقلانية الحوار. كما أن الحوار ليس خطابا بسيطا وسهلا، بل هو نتاج مجهود لغوي / منطقي، وعقلاني، ويستند لمشروعيات اجتماعية قد تجد في العنف أو اللاعنف ملاذها. والانزياح نحو التقنية وشعارات العصرنة لا يمكن من تجاوز العنف. فالرهان هو تكريس ثقافة مدنية ومؤسسات ديموقراطية للجم العنف، وأسس حوارية لخفض درجة الصدام الرمزي والثقافي داخل المجتمع. والمنظور الشامل لإشكالية العنف يبين الطابع المركب لهاته الظاهرة، وإمكانات الحد منها ذاتيا وموضوعيا. ومن دون فهم العمق التربوي والثقافي للعنف، لا يمكن إدراك هول العنف السياسي الممارس. كما أن عدم استيعاب طبيعة دولة العنف وسلطة التحكم، سيفقدنا معرفة اقتصاد العنف الجنسي واللغوي والهوياتي الممارس. والفشل في لجم العنف، لا يعني فقط قصورا في التحديث الحقيقي كأنسنة، ولكن كذلك العجز عن تسييد العقلنة ومنطق التعايش والروح المدنية والاعتراف المتبادل. فالعنف إذن، ظاهرة مركبة ومعقدة تتطلب وعيا بجذورها من أجل الحد منها. من هنا ضرورة نقد المفهوم المثالي للعنف وربطه بالعالم الواقعي وكشف أبعاده الخفية. إن تفجر العنف في مجتمعنا يبين مدى كثافة جذوره وتمفصله مع النسق الثقافي والسياسي وكذا استناده إلى الأساطير المؤسسة والمقدس، كما أكد ذلك العالم الأنثروبولوجي رونيه جيرار. إن العنف الأعمى يسقط القناع عن الطبيعة البشرية خصوصا، عندما يستند إلى الأيديولوجية الدينية والعرقية وحتى الفهم البيولوجي للإنسان. وإشداد سلطة الأصوليات لا يقود إلا لكثافة العنف الممارس بمنطق غرائزي تدميري للحضارة والمدنية. من هنا، فتدميرية العنف الممارس باسم الهوية، تناقض كل أشكال الاختلاف والتعايش والتسامح، فكيف يمكن معالجة إشكالية العنف دون التفكير في قضية الحق المشترك والقدرة على التواصل والحفاظ على أدنى مكتسبات المدنية، دون نسيان احترام كرامة الإنسان؟ وحتى لو مورس العنف في ظل القوانين المشروعة، كان مقبولا ومؤسسا. إن سياقات مسارات العنف في عالمنا العربي تتعقد بكثير عندما يتداخل التقني مع الديني والسياسي لإنتاج العنف بشكل مهول، يهدر كرامة الإنسان ويحطم سيكولوجيا الأفراد والجماعات ويمارس القتل على الهوية بشكل يعود إلى الأزمنة البائدة. من هنا يكون التفكير في العنف، قضية الراهن الممتد في الماضي، البعيد للإنسان وتغذية المصالح والرهانات الذاتية، بشكل يقوض كل محاولة، تهدف إلى تربية الإنسان على المواطنة والاعتراف المتبادل. إن العنف، ليس إذن قضية عابرة، بل لا بد من مجابهتها، بوعي أخلاقي عملي ضمن وضعيات محددة، لمحاصرته خدمة للتعايش الاجتماعي ودوام أسس الدولة المدنية. إذا كان رونيه جيرار يقول: هناك تلازم بين العنف والمقدس، وكلاهما يؤسس الآخر. وأن العنف التأسيسي مازال يمارس فعله في كل المجتمعات، فإن العقلانية والتدبير الديمقراطي للأزمات والتأسيس لمدنية الدولة والتربية الجمالية والرهان على العدالة الاجتماعية، كل هذا يسهم وبقوة في الحد من العنف وأسبابه وتداعياته، وهو ما يبين، تداخل الرهان الاقتصادي، والاجتماعي، والتربوي، ضمن سياسة عادلة.


دعوة لحضور ندوة: المرأة وترسيخ
قيم الحوار والتسامح الديني والثقافي
بمشاركة: د. حسن عبود (لبنان)
د. محمد الناجي (المغرب)
د. حورية الخمليشي (المغرب)
صالون جدل الثقافي التابع لمؤسسة مؤمنون
بلا حدود للدراسات والأبحاث: أكدال-الرباط
21 مارس 2015
للمزيد من المعلومات عن أنشطة المؤسسة يرجى زيارة الموقع الإلكتروني
www.mominoun.com

رأسماليةُ الكاميرا
مشاهِد من أرستقراطية المُهمّشين



بقلم: سامي عبد العال
باحث مصري متخصص في
فلسفة اللغة

دون منازع باتت الصورُ المرئيةُ ظاهرةً مؤثرةً عبر العالم الافتراضي. وبهذا اعتمدت ثورات الربيع العربي على تجلياتها؛ فكم مَثل الحراكُ الشعبي عملاً(فنياً) تلفزيونياً، ذلك بأثر المعاني كرسائل موقَّعة خلال بث المَشَاهِد. كانت اللقطةُ كبسُولةً بصريةً تذهب إلى حواس المُتابع وإدراكاته في وقت واحد، وهي ضمن المجال العام تُسيِّسُ نمطَ الرؤيةِ داخل وسيطٍ تقني جذاب، فلا يُؤثر عملٌ سياسي دون وسائط تُخْضِعه لمنطقها، جاعلةً المتلقي جزءاً من(حدوث) الحدث، حيث ستتوالى تداعياته مع تفاعلها إزاء الواقع، بل الأفعال نفسها نصوصٌ مرئيةٌ، إذ تحمل- مع سياق أو غيره- معرفةً ودلالةً. تُرى كيف نقرأ الاقتصاد السياسي المنقُوش فيها؟ هل سنكمل نصها السيميائي من خلفياتنا الثقافية وصراع القوى؟!.

اقتصاد افتراضي

تلحُ الفكرة هنا مع لعبة «الصورة والمُتظاهر» في شوارع الربيع العربي. لننظُر بدايةً: إلى أي مدى تصنع اقتصاداً افتراضياً للفاعلين؟! وكيف توضح علاقة رأسمال الكاميرا[1] بالرأسمال العيني، غرائزه وأسواقه؟!. لاحظنا في الثورات العربية تسلُّل الكاميرا كإطار استثماري دائم. لم تغب عن الأنشطة العامة دعماً أو رفضاً أو تسويقاً أو أدلجةً أو تآمراً. هذا لأهميتها كوسيط فاعلٍ من جانبٍ، وبوصفها تقنيةً متاحةً لجميع الأطياف من جانبٍ آخر. بناء على الاعتبارات التالية:

اللقطةُ تحمل الوقائع وتُؤطرها. فوق ذلك، تُدخلنا إلى صناعة السياق الثوري اليومي. ورأينا كم أخذ المتظاهرون شحناتهم من مخزون الكاميرا وقت انسداد الأفق السياسي، وبهذا عبرت الكاميرا عن أرصدة رأسمالية مهمةٍ لدى الثوار والنشطاء.

اللقطة تطرحُ نفسها بلغةِ الندرة. كانت ثمة «صُورة نادرة»، «لقطة ساحرة»، وأخرى لقطة «مُعبرة» وغيرهما «لقطة مُوحية» أو «لقطة صادمة»... إلى مالا نهاية. والندرة بُعد اقتصادي دالٌّ اجتماعياً وثقافياً. فنحن نطلق اصطلاحَ «عُملة نادرة» بالنسبة إلى قيمة الأشخاص أو إلى السلع الرمزية. إذن، لا تقل اللقطةُ عن سبيكة الذهب، إنْ لم تفُق الألماس النادر.

إذا كانت القيمة النقدية للسلع كامنةً بتداولها، فإنَّ الصورة بها تلك الخاصية التداولية، لأنَّ عالم الإنسان نسيجٌ متفرد من الصور العالقة. وإذا تأملناها لوجدنا مفاهيم وقيماً وعيوناً تنظر إلينا. كذلك تكتسب أهميتها من وتيرة الأحداث. فالصور سندات في بورصة التداول التي تدير أسواق الأفكار والأهواء والأحلام في المجتمع[2].

الصورة تفترض مع عناصرها وجودَ الآخر. إنَّها تُضيفُه في التو دون إرجاءٍ ولا استئذان. المعروف خلف كواليس الأفلام أنَّ فناناً كمحمود المليجي مثلاً، كان يتمتع بحضورٍ قوي، حتى أنَّ الفنانين كانوا يخشون الوقوف أمامه؛ لأنَّ أداءه التمثيلي يسرق الكاميرا. هم موجودون بنفس اللقطات وإلاَّ لا قيمةَ لأدائه. لكن العبارة تبرز معنى آخر، إضافة المُتلقي وكثافة الشخصية، إذ يقدمها فنان موهُوب للدور.

الصورةُ لا تتوقف عن الدلالةِ عقب طرحها، ولا تكتمل أبداً؛ فهي تظل باقيةً بل تُواصِل استدعاءَ تأثيرها في الذاكرة البصرية. الثوار يعرفون ذلك جيداً. ما من نشاط ثوري إلا وتمرّ بهذا الأثر السيميائي[3]. هم يدركون بذكاء عينَ المتلقي وشغفه بمتابعة صراعات القوى.

لعلَّ صورَ سقوط الأنظمة العربية الواحد تلو الآخر رُؤى في تحولات النبيل المعاصر. هذا الثوري

١- «رأسمالية الكاميراً» مصطلح صاغه الكاتب كتعبير عن مجموعة من القيم الرمزية التي تكمن في عمل الكاميرا. بدءاً من قدرتها الكاشفة؛ أي وضع الموضوع في حالة انكشاف كمعطى مهم، وليس انتهاء بأهمية الصور بوصفها عملية توثيقية وما يترتب عليها من معان إجرائية وحقوقية وقانونية واجتماعية وسياسية بالطبع. ونظراً لأنَّ الكاميرا عين ثالثة لحاملها، فهي مجانية اللحظة بلا مقابل. ولذلك تحمل إغواءها الخاص، مثل النقود والأرصدة العينية تماماً. وفي سياق الأحداث الثورية – بفضل الفعل العام- كانت الكاميرا مرجعاً أعطى صكاً لتصوير أي شيء و استعماله في أغراض إعلامية. بجانب ذلك منحت الثوار ملكية لحقوق الإدلاء بآراء معينة أو تجاوز الحدود تجاه الإرادة العامة.

٢- في هذا الإطار يرى أودن Odin أن البعد التداولي pragmatic في اللقطة الفلمية يرتبط بالبعد المعرفي cognitive.

Warren Buckland, The Cognitive Semiotics of Film, Cambridge, Cambridge University Press, ٢٠٠٣. P ٧٩

٣- الصورة تُترجَم إلى نظام الكلام. ولهذا مع تلقيها لا يشعر المشاهد كونها تستدعي إمكانية الفعل على غرار الإمكانيات الموجودة في اللغة عموماً. فما بالنا بأن الصورة السياسية دوال كدوال الكلام الخطابي؟! وبذلك هي تتحدد بالأوامر والاحتمالات والشحن الدلالي الذي يبرز طابعها. وهذا ما يعرف في فلسفة اللغة بنظرية أفعال الكلام وإنجاز الأشياء بالكلمات كما عند سيرل وأوستين.

- John Searle, Speech Acts, Cambridge, Cambridge University Press, ١٩٦٩, PP ٦٢-٦٨

- J.L., Austin, How To Do Things With Words, Oxford, Clarendon Press, ١٩٦٢, Chapter one.




SONY

المسحوق حتى الجمجمة وجدَ نفسه مُهماً على قارعة الشاشات الفضية، ذلك على خلفية هتافٍ مرئي أعطاه أرصدةً سياسية طائلةً. لأول مرةٍ يقف مزهُواً كأرستقراطي أخيرٍ. هو لطالما ضاعَ تحت الأقدامِ، فإذا به يستعيد بريقه في التاريخ العربي المعاصر، وغدا يُرفع عالياً ليُصبح رمزَ الموقف السياسي ببطولةٍ مطلقةٍ.

سوق الألقاب

المهمش بلغة نجيب محفوظ هو ذلك «الفتُوّة الجديد»، و»بروتوكول الفتُوّة» ضمن رواية «الحرافيش» أنْ يصعد أحدُهم بعد ذروة الصراع إلى موقعه المنتظر لحمايةِ الحارة٤. ها هو المُهمش المعاصر يحتل مسرح النجومية عقب معارك الربيع العربي، فكم يودُّ أنْ يسمعَ من نفسه ومن جوقة الثوريين أنيناً حبسه لسنواتٍ. أيضاً أراد سماع الهتافِ بانتصار مدوٍ لم تسبقه إلا ثورات العبيد قديماً. أما الفرق بينهما أنَّ أسلافه ظلوا عبيداً. لحقتهم لعنة الاسم، وهم في مجدهم، حتى احتفظ التاريخُ بهذا التعبير القميء.

بالمقابل، نالَ المُهمشُ ألقاباً تليفزيونيةً شتى: ناشِط سياسي، مُتظاهر، ناشِط حقوقي، مُدافع عن حقوق الثوار، عُضو في مؤسسات المجتمع المدني، حَركي، مُدوّن إلكتروني، راصد لفعاليات الثورة، مُحلل سياسي، معتصم في الميدان، محاور في برامج «التولك شو» talk show، عضو روابط المفقودين والشهداء، متمرد سياسي، عضو حركات افتراضية، كاتب يوميات، خبير في الحركات السياسة، مُوثِق أحداث، مُصور لمواقع التظاهر، مُراسِل صانع للخبر، مُعلِّق افتراضي، مُتجول ثوري،...إلى آخره. وضعته اللقطات في قلب الحدث كرّاً وفرّاً، مُصَاباً ومصيباً، مقاوماً ومهزوماً، شهيداً ومنتصراً.

لاحظنا في الثورات العربية تسلُّل الكاميرا كإطار استثماري دائم. لم تغب عن الأنشطة العامة دعماً أو رفضاً أو تسويقاً أو أدلجةً أو تآمراً

هكذا أغدقَ الإعلامُ عليه ألقاباً دونما حسابٍ، مثلما ستكون أرستقراطيته مفتوحةً بلا نوافذ. واللقب في تراثنا الثقافي يساوي شيئاً ثمينًا[٥]. شيءٌ لا يقدره إلا من يشعر بـ«تنميل الرأس» مع ألقاب الباشا والبِك والأفندي والسيد والأب والقائد. بعبارة حسنين هيكل كان لأسماء الباشوات والبكوات في مصر رنينٌ من نوع خاصٍ، بل شديد الخصوصية[٦]. وإلى عهدٍ قريبٍ قبيل ثورة يوليو (تموز) عام اثنين وخمسين كانت الألقاب تُشترَى بآلاف الجنيهات وبأطيان عقارية وزراعية. لدرجة أنَّه حينما أُلغت ثورة يوليو (تموز) «الباشوية» مات البعضُ نتيجة صدمته النفسية. وهناك من رحل خارج مصر هروباً من مصيره عاريًا دون ألقابٍ. وهناك من انتحر اجتماعيًا بالانزواء داخل حياته الخاصة.

المُهمش المعاصر، ازدادَ ثقةً مع رأسماله الافتراضي، وضع ساقاً فوق أخرى أمام أعتى الرؤساء العرب محبوساً أو مقتولاً أو هارباً

بيد أنَّ المُهمش المعاصر، ازدادَ ثقةً مع رأسماله الافتراضي. وضع ساقاً فوق أخرى أمام أعتى الرؤساء العرب محبوساً أو مقتولاً أو هارباً، حيث كان بالأمس القريب يتخفى من خطبهم المتلفزة. أيضاً كان يهرب من مجرد حلمٍ ثوري يراوده ليلاً وسط أحرش العشوائيات القاطن بها؛ بل كان ينتفض مُستعيذا باللهِ من شيطانه الرجيم لو صادفته لحظات متمردةً أو لو تخيل أنَّه يمثل حتى دور الكومبارس. ليست عبارة «اللهم اهديك يا شيطان» إلا مقولة كأنَّها صيغت للمهمشين السياسيين.

٤- نجيب محفوظ، ملحمة الحرافيش، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥

٥- أحمد تيمور باشا، رسالة لغوية عن الرتب والألقاب المصرية (لرجال الجيش والهيئات العلمية والقلمية منذ عهد أمير المؤمنين عمر الفاروق)، منشورات كلمات للترجمة والنشر، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢١

٦- يوسف القعيد، محمد حسنين هيكل يتذكر: عبد الناصر والمثقفون والسلطة، (حوارات)، دار الشروق، القاهرة د. ت، ص ١٣٨

ذلك خوفاً من شيطان ساسَ، يَسوسُ، سائِس، سياسةً؛ فهي استعاذةٌ أطلقها حديثاً محمد عبده بهذا الصدد. لافتاً أنَّ الشياطين قابعةً في تفاصيل السياسة سلُوكاً وخداعاً. ليرى الإمامُ السياسةَ حقوقاً تتقرر للناس دون تغرير يحتمل النقص[٧]. والعبارة صيغت لمنع المواجهة بين الاستبداد وبين الأرستقراطي الآتي من أسمال المجتمع، حيث جاء بالخلاص وقد علَقت بأهدابه أتربة القاع الاجتماعي وغبار صعوده إلى السلطة الافتراضية، فكان هو الوريث الشعبي أمام الكاميرا.

الأرستقراطي الجديد

كيف سيتصرف المهمشُ كأرستقراطي معاصر؟ بأي منطق سيدير إقطاعيته الثورية revolutionary feudalism؟ كيف سيتصرف بجانب أصوات الثقافة حوله: «شبْعة بعد جُوعة»، «نهم السلطة»، «شهوة الحكم»، «ويلٌ لمن يتحكم فيه محرُوم»؟ بأية صيغة بصرية سيطرح أيديولوجيا الحرمان؟!

في دراما المُهمش كانت الثورةُ قيامةً صُغرى على غرار المعتقدات الدينية، ظل ينتظر خلال دنياه حتى يأتي - بتعبير ابن عَرُوس شاعر العامية-: «يومٌ معلوم ترتدُ فيه المظالم، أبيضٌ على كل مظلومٍ وأسودٌ على كل ظالم». لقد شفت الثورات غليله مع تحولها الدراماتيكي، وجعل يهتف بالحرية والديمقراطية يومياً طوال شهور. أما قبل ذلك، فكان صوتُه خفيضاً، وقد لا يتعدى كلامُه تمتمات ساقطة أو لاقطة. وكلما هم بعمل شيء يأتيه «الفلاش باك» flash back بعنف الحاكم وطغيانه، فيسترسل في حياته بجوار الجدران هاشاً مخاوفه بيدهِ يميناً ويساراً.

ولكي نهيئ كُرسيه الجديد، نعرِّفه معنى الأرستقراطي في القاموس السياسي، فالشيء بالشيء يُذكر طالما عبر أسواق الاقتصاد الديجيتال. الأرستقراطيةُ aristocracy تعبيرٌ عن شكل الحكم النُخبوي، شكل انتقائي غلّب خواص الناس ورفعّهم إلى مصافٍ أعلى. ومن حينهم يتمتعون بفائضِ الثروة وتنوعها ويستمدون دماءهم من كرم الحسب والنسب. فضلاً عن امتيازاتٍ طبقية وسياسية متواطئةٍ لخدمتهم حصراً وقتما شاءوا. بالأخير سيعيشون وفقَ تقاليد تُرسخ سيادتهم فوق الطبقات الأدنى[٨].

هنا المفارقة، فالمُهمّش لم يكُن ليملك أيَّ شيء فعلي من هذا. لا يملك حسباً سياسياً ولا نسباً اجتماعياً أو غيرهما. ليس برصيده الاقتصادي سوى كدّ المظاهرات اليومية وسيادة الشارع ومخزون القهر. ثم شاشات فضية يملأها كلاماً أشبه بالنحيب في مجالات الحقوق والعدالة والمساواة وتوزيع الغنائم. هتافه مناورات وأمل وراء أمل للحاق بقطار الحياة.



٧- الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٣٦٥

٨- David Robertson, The Routledge Dictionary of Politics, London and New York, Routledge, Third edition, ٢٠٠٤, P٢٥
See also: Roger Scruton, The Palgrave Macmillan Dictionary of Political thought, Palgrave Macmillan, London, ٢٠٠٧, P٣٧

وبفضل المُنحنى الدرامي، آلت إليه «ثروة سياسية» مع انهيار الأنظمة العربية، أصبح هو الغني الأبرز، حيث اختفى الأغنياء. أُعتبر فجأة أرستقراطي الشوارع بلا منافس. هو ملك في مملكة أشبه بالفوضى الخلاقة التي بصقتها الأمريكية كوندليزا رايس. هذا بعدما كانَ معلَّقاً من عرقوبه. ففي الخيال الشقي الدارج: «كل واحد متعلّق من عرقوبه».

عرقوب المهمش يلاحقه أينما ذهب، سيُعلَّق بأي خطافٍ(كُلّاب) قريب كقدر أوديب ملكاً، كضحيةٍ في يوم عيدها. أوديب قتل «الأب- الملك» وتزوج أمه، كذلك قتل المُهمش «الأب- الرئيس» وتزوج «الثورة»، لكنه وقع في فخاخ ثقافته الآسنة[9]. «جاءت الحزينة تفرح لم تجد لها مطرح»... ألا يُعبر المثلُ الشعبي عن هكذا حالٍ؟!

٩- هذا التفسير يوظف عقدة أوديب ملكاً كما طرحها فرويد، فالثوري يشبه هذا الملك الذي ظل محكوماً بنبوءة قتل أبيه وزواجه من أمه. القدر هنا كان أكثر مكراً من الاحتراز الزمني الذي صنعه الملك بإبعاد ابنه أوديب مثلما أن الثقافة قدر بالنسبة للإنسان مهما يحدث تحول ثوري. لهذا يعتبر الأثر بالنسبة للاثنين متماثلاً. وبخاصة أن الاثنين أيضاً وصلا إلى مكانتهما بعد صراع وعقب حروب. وفي هذا الجانب لا تخلو الثقافة من نماذج باحثة عن المكانة وقتل الرموز بحثاً عن رمزية أخرى.
Abraham Drassinower, Freud: Theory of Culture, Eros, Loss and Politics, Oxford, Row man &Little field, INC, ٢٠٠٣, PP ٩٥ -٩٠



تذكيراً له كان يجب ألاَّ ينجرف المهمّش وراء رغباته الاستحواذية (المادية) الدفينة!!. فلم يكن ذلك محتملاً بالنسبة لبريق صورته وعوائدها باتساع العالم. على الأقل لكيلا يتناسى قيماً اجتماعيةً، وحدوداً لثورات تحبو ولو بمعناها اليُوتوبي.

شريط سينمائي

تمثل المَشاهد التالية علامةَ التحول السياسي والاستغراق فيه. لكنها ستبوح بإساءة استعمال أرستقراطية الصورة في المجال العام. مشاهد جرت مع بداية القرن الراهن في العراق ولم تتوقف؛ فالصور تبعاً لما أشرت إليه، لم تبدأ الآن حتى تنتهي، فهي متواترة كعمل فني شبه جمعي، ولا تعني حُكماً مسبقاً بقدر ما أثارت غرابة استباحة عيون المتلقين، وانتهاك دلالة الحقوق المرئية، كما أنها عبرت عن اضطراب مفاهيم الدولة والسياسة في المجتمعات العربية.

> كانَ حرياً بالنبيل المعاصر أنْ يكون نبيلاً مترفعاً عن الصغائر، فما بالنا، وهو هكذا باسم النُبل ذاته، باسم الثورة، أصبح أرستقراطياً متهوراً في شوارع العالم الافتراضي

المشهد الأول: دخُول القوات الأمريكية إلى مدينة بغداد بعد معارك دامية. وكانت مسبوقة بتمهيد بصري لأكثر من أسابيع عديدةٍ، ظهر الأرستقراط المُهمش ناهباً لقصور صدام ولبيوت وزرائه. وجدناه مُدمِراً لكلِّ ما يواجهه. كانت الصور صادمةً وقتها، فهي لقطات خافية عن العين العربية، ربما لم تُصدِّق لما رأت هذا التعدي على الممتلكات. كيف لمهمش مظلوم (وهو كذلك) يدخل قصراً ويحمل أثاثاً ومواداً منزليةً ولوحات وأدوات مطبخ فاراً بها؟!

قبلها، كان هذا السيد حاضراً بشكل لافتٍ حين سقط تمثال صدام حسين، بدا بارعاً في تسديد الضربات إليه بالحذاء. كان صدام طاغية حتى في تمثاله، غير أنَّ السيد كان متكلِّفاً في عدوانيته، ترك نفسه لفوضى الحشود التي انفلتت عقالُها ناحية الكاميراً.

المشهد الثاني: بعد تنحي الرئيس التونسي زين العابدين، دخل الأرستقراطي قصر بن علي وإلى مخدع ليلى الطرابلسي زوجته. دخل باحثاً عن غنائم الثوار، واعتبرَ نفسه في غياب رادع ثوري قاضياً وحاكماً وصاحبَ حق يتحتم نيله فوراً. وإذ أبرزته الشاشةُ ملكاً متوجاً ذكرت أعدادَ العملات النقدية وحجم المصوغات الهاربة بها زوجة الرئيس. كررت الشاشةُ وزادت في كمية المجوهرات وبذخ الإنفاق مقارنةً بفقر الأرستقراطيين المهمشين في تونس.

المشهد الثالث: عقب خلع مبارك عن السلطة في مصر، تنادى الأرستقراطيون المهمشون إلى حرق مقرات الحزب الوطني، الحزبُ الحاكم آنذاك. ولولا بقايا الشرطة لاقتحموا قصورَ الرئاسة، رغم أنَّها تراث مصري مُهمل ليس لمبارك فيه إلا الإقامة. وغرقت البلاد في فوضى السرقات وقطع الطُرق والاتصال. المشهد كان مزرياً داخل مقر الحزب المُطل على النيل؛ فقد تمَّ إحراقُه ونهب محتوياته وإخراج أمعائه إلى الشارع، وظل الأرستقراطيون الجُدد يقتلعون الأجهزة من الجدران والمكاتب إلى حيث غنائمهم.

المشهد الرابع: عَشية دخول قوات تحرير طرابلس إلى باب العزيزية. وإذا بالكاميرات تتجول بين حامل لمقتنيات ملك ملوك أفريقيا!! وبين قافزٍ على الأسوار، وبين غيرهما ظهر محطماً لأثاث متناثرٍ لقطة تالية، رصدت آخرين في قصر عائشة القذافي متأملين تماثيلها الثمين وأجهزتها المنزلية الفخمة، ومنهم من قفز بحمام الجاكوزي الخاص بها.

السؤال: هل أسسنا لقوانين تحقق غايات الثورات تحت بصر الرأي العام إنْ وجد؟ فاللقطات بثت تأثيرها إلى نهاية المطاف مهما أغلق جهاز الرؤية. فالعين لا تغمض بمجرد غروب الصورة، لكنها -مثلما أوضحت- تستمر كمقاطع سينمائية داخلنا(١٠). حينئذ تخضع لمونتاج المُتلقي، حيث تتفاعل مع قناعاته.

١٠- الصور بهذا المعنى كما يرى شارلز بيرس Peirce ليست علامات مرئية visual ولا مرسومة pictorial فقط لكنها تمثل كيفيات حسية sensory qualities ومن ثم ارتباطات تستحضر represent موضوعات ما في مجالي الرؤية والسمع.
Jorgen Dines Johanson and Svend Erik Larsen, Signs in Use: An introduction To Semiotics, Translated by Dinda L. Gorlee and John Irons, London and New York, Routledge, ٢٠٠٢, PP٣٨-٣٧

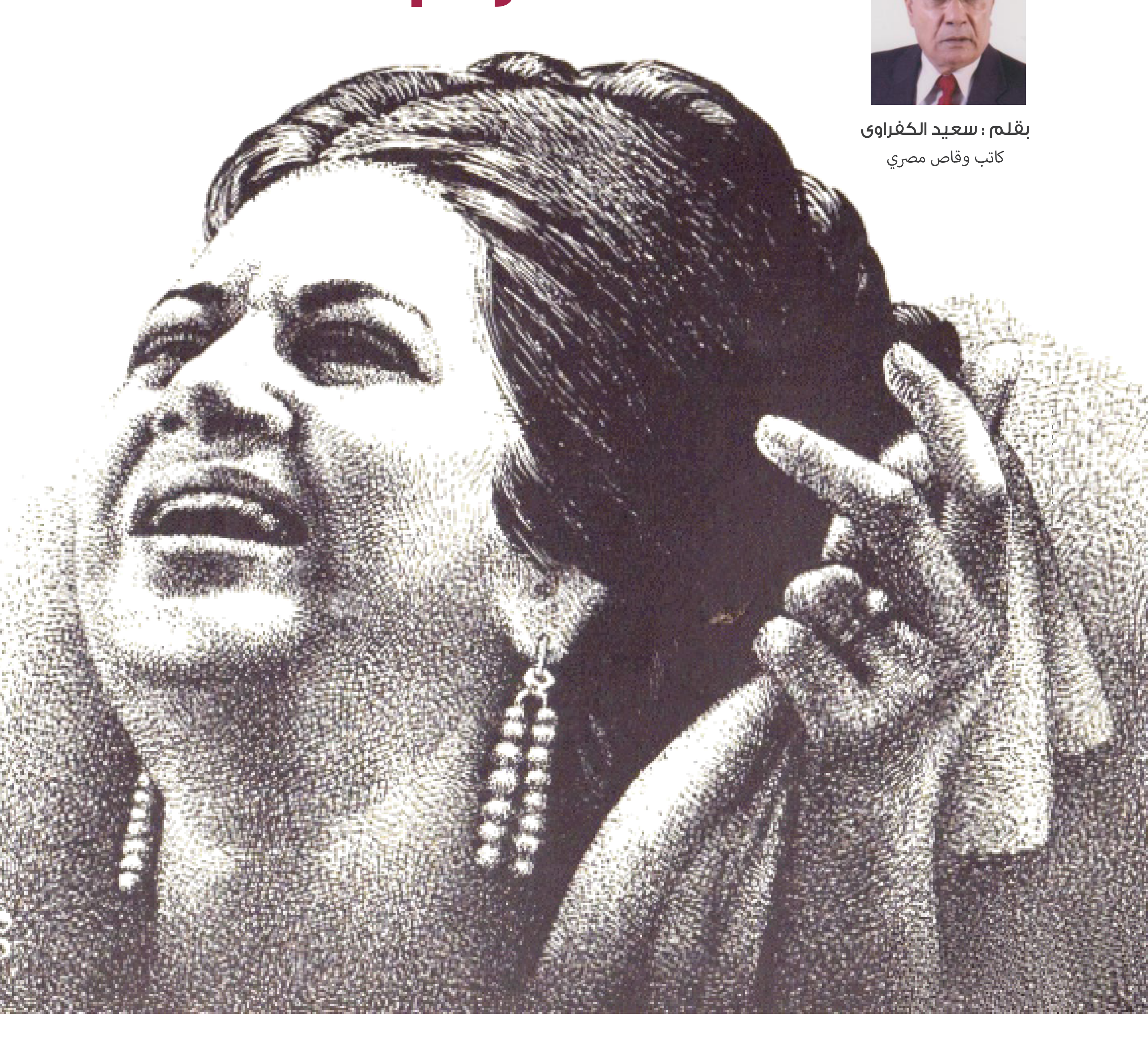


قيمة الثورة ليست في تغيرات مهمة فقط لكن بآثارها على المتابعين أيضاً. فهي ذاكرتهم البصرية التي تنفصل عن مصدرها وتستقر في تصرفاتهم. من تلك الزاوية كانت هذه المشاهد الأرستقراطية سلبية. وصاغت نظرة بعض الناس بشكل مناقضٍ للحق العام، حيث أضعفت هالة التحولات السياسية. تمَّ ذلك على خلفية استبداد سياسي جذوره ضاربة في أبنية سلوكية وذهنية منعكسة تاريخياً.

كانَ حرياً بالنبيل المعاصر أنْ يكون نبيلاً مترفعاً عن الصغائر، فما بالنا، وهو هكذا باسم النُبل ذاته، باسم الثورة، أصبح أرستقراطياً متهوراً في شوارع العالم الافتراضي. يبدو أنَّ المُهمش غرقَ في إغواء الصورة. فالصُور بإمكانها رفعه أعلى السحاب وباستطاعتها أنْ تهوي به ثانيةً. إنَّها الآخر حين أراه أنا لا كما هو فقط؛ أي «أنا وهو» نصبح رائياً ومرئياً بالتزامن. فهناك شيء ثالثٌ، خلافاً لكلينا، يجمعنا ويتجاوزنا معاً...إنَّه مسار الصورة معكوسان(أنا وهو) ومُضَافان إلى تراكمها وإلى تصورات ستنتجها عن الحدث.

حكايات صغيرة حول كوكب الشرق أم كلثوم...

بقلم : سعيد الكفراوى
كاتب وقاص مصري



أربعون سنة مضت، تغيرت فيها الدنيا، واختلطت أذواق الناس وجرى على البشر وأحوالهم، ما جرت به المقادير!!

هي غادرت الدنيا، ومرت أربعون سنة على رحيل أم كلثوم، ذات الوجه الكريم الأكثر ألقا ونورا.

أتساءل دائما: ما هذا الحضور الباذخ بصوتها في غياب تلك السنين، تسمعه كلما وليت وجهك في أي أرض عربية؟

تندهش، وكأنها لم تغادر، بل تقيم لياليها فيصدح النغم بأبهج الألحان، ويشدو الصوت بـ «هلت ليالي القمر».

أنا شخصياً، وأنا واحد ممن أحسن الإصغاء عبر سنوات العمر، والسماع لحفلتها الشهرية، وسكنت في روحه تلك الأغنيات التي تغنت بها عن «رق الحبيب»، و«سهران»، و«هاسيبك للزمن»، و«الأولة في الغرام».

رحم اللّه أم كلثوم... شادية العرب، التي صدح صوتها بكل ما هو جميل، في أفراحهم وأحزانهم !!

تقبض على ما ولى من زمن، وتأتي بالأمكنة، والذاكرة تستدعي ما فات، والذاكرة توأم للخيال، ويدفع بك الصوت إلى مرايا الوقت، بين الحنين المؤجل، ولحظات الماضي المنفلتة متجسدة هي في صور تحتشد بذكريات لا يمكن نسيانها، تتكدس في وعيك كأنها أبيات من الشعر.

هل هؤلاء الذين أسعدوا البشر لا يغادرون الدنيا بعد رحيلهم؟!

رحم الله أم كلثوم... شادية العرب، التي صدح صوتها بكل ما هو جميل، في أفراحهم وأحزانهم !!

يقول الشاعر:

كم أقحوانة أزهرت
تحت نوافذ منزلي

أربعة عقود انقضت، وأنا الكهل، الذى عاش زمن غنائها، وشاهدت حضورها الدائم في مدينة القاهرة التي كانوا يصفونها تلك الأيام، مثل لندن وباريس على مستوى الجمال.

يرتد الكهل طفلا إلى زمن الخمسينيات، حيث كنت أعيش في قرية بعيدة من قرى مصر. وكنت أراهم أول خميس من كل شهر، هؤلاء الفقراء من الفلاحين، وبعض المدرسين من الطبقة المتوسطة، يجلسون رجالا ونساء، على أرض زقاق قليل الأهمية، حول راديو كبير الحجم تشغله بطارية، هو الوحيد بالقرية، وحين أسألهم: لماذا؟ كانوا يجيبونني: «أم كلثوم سوف تغني يا بني آدم هذه الليلة».

تبدأ الإنشاد، فتنطلق مقامات الغناء صافية مثل النبع، وليل القرى في هذا الزمن البعيد فضاء للنجوى.

أندهش، حين يركبهم عفريت الانسجام والطرب، ويطلقون الآهات في عز ليل القرى، وهي تسحبهم على شواطئ الأنهار، وعند رؤوس الحقول، وفي ليالي أفراح العرائس.

يضربون الأرض بأقدامهم، ويصرخ أحدهم:
علي الطلاق من مراتي، كل ما تحل تحرم أن الجن بذات نفسه يسمع غناء أم كلثوم!

كبرت في العمر، وعرفت. ردني الكتاب إلى أن أتتبع السير، وأنشغل بالسؤال.

عرفت أن لكل عصر مطربته، وسلطانته: في صدر الإسلام «سيرين»، و«عزة الميلاء»، و«جميلة»، و«سلامة»، وفي عصر الدولة الأندلسية «ولادة بنت المستكفي»، ومع الدولة الحديثة «أم كلثوم» التي استطاعت عبر مشوارها مع الغناء أن تجسد أحلام الناس، وأن تمسح بصوتها آلام أرواحهم.

من أين خرجت تلك الطفلة القروية، التي ارتدت أول حياتها العقال والغطرة وعباءة من الصوف الثقيل؟

تشدو في الموالد والأسواق، وتنتقل من قرية لقرية، ومن احتفال لاحتفال تحيي المناسبات الدينية

في المدن الصغيرة، حتى شاع اسمها في الأنحاء.

كيف استطاعت تلك القروية القادمة من قرية اسمها «طماى الزهايرة» بمديرة الدقهلية أن تعيد صياغة الذوق العام، وتصبح مع الأيام رمزا فنيا لأمة بكاملها؟ وتصنع مكانه وسط فطاحل المطربات والمطربين في ذلك الزمن من أوائل القرن العشرين؟

لقد نشأت في منزل صغير، بني من الطين، في قلب الحقول، كان والدها يعمل بالإنشاد، ويحيي الليالي مع فردين يساعدانه ويساندانه.

ألحقها والدها الشيخ إبراهيم، وهي في الخامسة من عمرها مع أخيها خالد إلى كتاب سيدنا لحفظ القرآن الكريم.

في الكتاب اكتسبت معرفة أسرار التلاوة، والقدرة على نطق الحروف، وتدربت على الحفظ وتجويد القراءات.

أخذت تنتقل من مولد إلى مولد، ومن فرح إلى فرح، ومن قراءة إلى أخرى حتى ذاع صيتها في تلك النواحي، ثم التقت بالشيخين المعلمين اللذين غيرا حياتها: الشيخ أبو العلا محمد، والشيخ زكريا أحمد، وقد نصحاها بالانتقال إلى القاهرة.

القاهرة غير الريف..

والقاهرة سماء مفتوحة على الأضواء، والموسيقى والغناء يصدحان في جنباتها وكأنك في سرادق فرح لا ينطفئ نوره.

حين حضرت أم كلثوم كانت الحياة الاجتماعية والسياسية والفنية في أوج سطوعها، برلمان وأحزاب، وبلد يغنيها محصول القطن كل عام، ومسارح وملاهي، وفرق تزحم أماكنها بكل ملة ولغة.

طبقة جديد من الملاك، وعودة المصريين من بعثاتهم في الخارج، والقاهرة الخديوية التي أنشأها حفيد محمد على باشا إسماعيل تموج بالأقليات من كل أجناس العالم تغني ليالي الفن والغناء، ومسارح العروض، وأماكن اللهو وصالات الغناء والطرب عربي/ وأفرنجي يزحم الجو بالأصوات الفريدة المتنوعة التي تغنى بالتركي والأفرنجي والعربي.

والمطربات هن: الست تودد الشامية.. والكمسارية.. ساكنة بيه.. منيره المهدية.. ملك. ثم أسمهان وليلى مراد وسعاد محمد وغيرهن.

ومطربون: محمد أفندي العجوز.. يوسف المنيلاوي.. الشيخ سيد الصفطي.. صالح أفندي عبد الحي.. سلامة حجازي.

وفي هذا المناخ، قدمها الشيخ زكريا أحمد فغنت في بيت عبد الرازق «مصطفي وعلي عبد الرازق»، وانطلق صوتها يشدو.

أدركت منذ لحظة وجودها بالقاهرة أنها لكي تكون منفردة، وصاحبة طريقة جديدة، فلابد من العلم والمعرفة

وحقك أنت المنى والطلب......... وأنت المراد وأنت الإرب

ولي فيك يا هاجري صبوة........ تحير في وصفها كل صب

وفي وقت كانت كلمات الأغاني تتسم بالخلاعة، والطرب يتشابه مع شكل المتع الرخيصة، ويتسم بالترفيه على الأجنبي.

في تلك الفترة أنشدت أم كلثوم غناءها، فأحدثت التغيير في بنية الفنون، وشاركها في هذا الأمر ثلاثة: سيد درويش، ومحمد عبد الوهاب، ومحمد القصبجي، الذين طوروا الأغنية، وغيروا مناخ الطرب.

أدركت منذ لحظة وجودها بالقاهرة أنها لكي تكون منفردة، وصاحبة طريقة جديدة، فلابد من العلم والمعرفة.

ساعدها الشاعر أحمد رامي، وعلمها، وانتقل بها من الريفية إلى المطربة المحترمة التي تشدو بالشعر الفصيح والشعبي، وساعدها على تغيير التخت!! يعزف خلفها محمد القصبجى، وكان اختيارها للمؤلفين الذين يكتبون لها أغانيها يمثل نخبة من أهم



الشعراء في ذلك الحين: أمير الشعراء أحمد شوقي، ورامي وبيرم التونسي، والكثير من الشعراء القدامى، عمر الخيام وأبو فراس الحمداني، والبصيري، وفي مرحلة لاحقة أحمد شفيق كامل، وعبد الوهاب، محمد وجورج جرداق، ونزار قباني.

كما لحن أغانيها شيوخ ذلك الزمان، وعمالقة الملحنين في زمانها: أبو العلا محمد، زكريا أحمد، التجريدى، محمد القصبجي، رياض السنباطي، ثم في مرحلة لاحقة بليغ حمدي، محمد الموجي، كمال الطويل، محمد عبد الوهاب، ثم آخرهم الشيخ سيد مكاوي.

رافق التجديد في الألحان التي لحنها القصبجي (رق الحبيب)، والشيخ زكريا أحمد في (الأولة في الغرام)، والسنباطي في دور (سهران)، أن أصبحت أم كلثوم مطربة العرب، وكوكب الشرق.

مع شهرة أم كلثوم، وتجليها كل شهر في حفلة الإذاعة التي ينتظرها الشعب العربي أول كل شهر، طغت شهرتها حتى أغرتها السينما فمثلت ستة أفلام هي: وداد، نشيد الأمل، دنانير، عايدة سلامة ثم فاطمة. كما غنت للإذاعة أوبرا رابعة العدوية.

كانت ألحان القصبجي وزكريا أحمد والسنباطي قد نقلت صوت أم كلثوم نقلة مهمة من حيث نهج التجديد، والإضافة إلى تراث الغناء العربي، غناء وشعراء، بالذات عندما غنت «ولد الهدى»، و«سلوا قلبي»، و«نهج البردة»، كانت موضع حفاوة العهد السابق على ثورة يوليو (تموز) ١٩٥٢، أعجب بها الملك فاروق، ومنحها لقب صاحبة العصمة، وكان يحضر حفلاتها، وينظر إليها باعتبارها بنت الفلاحين التي ارتقت بمواهبها مدارج المجد والعزة.

كان لها الحضور الأقصى في قلب المجتمع العربي، تجسد أحلامه وتمسح على جروحه، هدفها التفوق

وفي زمن عبد الناصر، صعدت إلى القمة تحيطها رعايته ومحبته الشخصية لها، كمطربة منحها الله ما تسعد به الإنسان.

كان يجمعهما مع عبد الناصر الاحترام المتبادل، فكل منهما يقدر الآخر، حيث جاءت من القرية، وهو أيضا، وهي خرجت من بين الفقراء وهو أيضا، وكان كل منهما صاحب شخصية قوية تصل في أحيان كثيرة إلى النرجسية والاستبداد والرغبة الدائمة في المكوث هناك عند القمة، كما كانت أم كلثوم لا تطيق أن ينافسها أحد، وخير مثال ما صنعته في المطربة الكبيرة سعاد محمد!! كانت قوية المراس، وصاحبة إرادة لا تعرف الوهن.



يحكى أن السنباطي بعد أن لحن الأطلال خاف وأخبرها: «يا أم كلثوم أنا خايف من اللحن ده»، فأجابته: «يا جدع أنت لك حاجات غريبة. طيب أنت خايف من إيه؟». كانت هي تشعر بعمق اللحن، وهي على يقين من نجاحه، وفي يوم الحفلة خافت من اللحن ورفضت أن تغنيه، وفى حفلة تالية خافت أن تغنيه، يستطرد السنباطي: «وعندما دخلت عليها كانت تبكي بألم من عشقها للقصيدة وخوفها منها»، عند ذلك قال لها السنباطي: «عندما يذهب خوفك، غنِّ».

وذهب الخوف، وحل العشق، وكانت الأطلال من عيون الغناء العربي.

وحين سأل أحدهم السنباطي يوما عن أسرع لحن قام بإنجازه، قال: «هناك أغنية لم تستغرق مني سوى ثلاث ساعات، هي أغنية «نهج البردة»، لدرجة أن أم كلثوم لم تصدق أنني نجحت في ذلك، فلما أسمعتها مطلع الأغنية بكت بقوة، ولما سألتها عن سر هذا البكاء الشديد، قالت: «إن الأغنية هزتني من أعماقي»، فرد عليها السنباطي: «تصدقي يا ست بأنني لا أعرف كيف لحنت هذه الأغنية، وأن الله على ما أقول شهيد. كنت أستمع إلى صوت شجن في داخلي، وأنا أردد وراءه، فأنا لم ألحنها وإنما كنت أرددها وراء صوت سماوي في داخلي».

وفي أول أيام ثورة يوليو (تموز) ١٩٥٢، استصدر أحد الضباط قرارا بمنع أغانيها هي وعبدالوهاب من الإذاعة، باعتبارهما من مطربي العهد الملكي القديم.

وعندما علم عبدالناصر، غضب ووبخ الضابط، وأمره بإعادة أغاني أم كلثوم وعبدالوهاب، وهو يصرخ: «علينا إذن بهدم الهرم باعتباره من الماضي».

أذكر أنني سافرت للكويت، وفي استراحة المطار صادف أن جلست بجوار السيدة الفاضلة هدى عبدالناصر، ابنة الزعيم الراحل، وحين تواصل الحديث سألتها عما كان يجمع الزعيم بأم كلثوم، فأجابتني: «كانت تربطهما علاقة مودة. وكانت لا تناديه إلا بأبي خالد. معها تليفونه الخاص، وتزورنا في الصيف في كل عام بالإسكندرية وأنها غنت في فرحي وفرح أختي منى».

اكتشف الشاعر نزار قباني أنه ممنوع من دخول مصر، فاتصل بها لتتوسط له في الأمر، وعندما تكلمت مع جمال عبدالناصر أبدى استغرابه، وعندما سأل



عن السبب أخبروه أن «نزار» كتب قصيدة يسب فيها كل الحكام العرب، ومن أبياتها:

«أنعي لكم نهاية
الفكر الذي قاد إلى الهزيمة
جلودنا ميتة الإحساس
أرواحنا تشكو من الإفلاس
هل نحن خير أمة أخرجت للناس».

ساعتها قال عبدالناصر: «جميعنا كسرتنا الهزيمة فما بالكم بشاعر مثل نزار». وأمر بأن يدخل إلى وطنه مصر.

كان لها الحضور الأقصى في قلب المجتمع العربي، تجسد أحلامه وتمسح على جروحه، هدفها التفوق والتنافس مع أساطين عهدها، هاجسها التفوق في الغناء، والتجديد فيه.

استبدلت حياتها العاطفية بعشق الطرب، ورحلت عن الدنيا من غير وريث، وبيعت «فيلتها» الكائنة على النيل لتاجر عربي سرعان ما أزالها من الوجود، وأطاح بها إلى العدم، ثم أقام مكانها عمارة سخيفة!!

في حفلة الأولمبياد في باريس، قالت صحيفة «لوموند» الفرنسية عنها: «ها هي قد حضرت من تسمى في القاهرة «الست»، شامخة وصوت من الديباج والحرير، والهامة فرعونية. يأتي الناس لسماعها كما يذهب الحجاج إلى مكة».

حكى أحدهم أنها قبل أن تغادر الدنيا دخلت في غيبوبة ما قبل الموت، وظلت غائبة عن الدنيا لأيام، وكانت دعوات أهل مصر من البسطاء، هؤلاء الذين شكلت وجدانهم بالمحبة تصعد للسماء أن يمن الله عليها بالشفاء. كانت علامة الحياة الوحيدة التي تدل على أنها ما تزال تعيش هي نبضات قلب يحدثها جهاز متصل بالكهرباء، فيما الجسد قد سار خارج الزمن.

يؤكد الشاهد أنها قبل أن تغادر الدنيا جاءتها صحوة ما قبل الموت الأخيرة، ونهضت جالسة، وهي تقول:

«استدعوا الشاعر إبراهيم ناجي والملحن رياض السنباطي، حتى نكمل أغنية الأطلال!!».

ثم عادت لرقادها الأبدي، وأسلمت الروح.

الباحث السوري معتز الخطيب لمجلة «ذوات»:

التراث شكل معضلة في سياق البحث عن النهوض والتجديد

حاوره: محمد بوشيخي

ذكر الأستاذ معتز الخطيب أن التراث شكل معضلة في سياق البحث عن النهوض والتجديد، حيث تَحَول منذ ستينيات القرن العشرين إلى «إشكالية» بعد أن كان سابقا، عنوانًا لنهوض ثقافيّ عام، إذ آل الوضع في هذا السياق إلى كثافة التأويل واختلاط المعرفة بالأيديولوجيا.

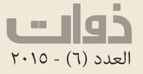
وأردف الباحث السوري، في حوار مع مجلة ذوات، أن مشاريع النهضة بقيت في إطار المشاريع الفردية أو الحزبية، رغم المتغيرات الكثيرة التي حصلت في الفكر والواقع؛ مشيراً إلى أننا ابتُلينا بكيانات وأنظمة سياسية مشوهة، فلا هي أتاحت الإمكانات للتطوير الذاتي، ولا هي أنجزت الدولة بمفهومها الحديث.

كما ربط انتعاش الفكر الجهاديّ بتطور العملية السلمية في التغيير «فحين تُثبت السلمية نجاعتها يفقد الخطاب الجهاديّ مشروعيته وجاذبيته»، غير أن ما جرى من إقصاء لتيار الإسلام السياسي بأدوات غير ديمقراطية أعطى – حسب رأيه – زخمًا كبيرًا لصعود المشاريع الجهادية والعنيفة، قائلا إن «الفكر الجهادي يتمدد ويجد بيئته في ظل فشل الدول من جهة، وفي سياق القمع السلطوي وفشل الأدوات السلمية في إحداث التغيير المنشود من جهة أخرى».

ونشير إلى أن الأستاذ معتز الخطيب باحث سوري مقيم بقطر، حاصل على الدكتوراه في «السنة وعلوم الحديث»، يشغل موقع أستاذ مساعد في مركز التشريع الإسلامي والأخلاق، وباحثا زائرا سابقا في معهد الدراسات المتقدمة ومركز الدراسات الشرقية في برلين، وأستاذا زائرا للدراسات الإسلامية في جامعتي قطر وبيروت الإسلامية.

من مؤلفاته «رد الحديث من جهة المتن: دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين»، «سيد قطب والتكفير» (تحرير ومشاركة)، و«الغضب الإسلامي: تفكيك العنف، دراسة نقدية»، إضافة إلى العديد من البحوث والدراسات المحكمة المنشورة في عدد من المجلات العربية.

وفي الصفحات التالية نص الحوار كاملا:



*** اشتغلتم في عدد من أبحاثكم على دراسة قضايا الإصلاح والتجديد، وهي قضايا استحدث الكلام فيها تحت وقع صدمة الحداثة الغربية، فكيف تقرؤون مسار وتفاعلات الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى اليوم؟**

بدأت جهود البحث عن «الإصلاح والنهضة» منذ القرن التاسع عشر، ثم تحولت منذ خمسينيات القرن العشرين إلى بحث عن «التجديد»، وأمكن لي في عملٍ سابق قراءة تلك التحولات من خلال صيغ الأسئلة التي كانت تُطرَح؛ فقد تم الانتقال من سؤال «لماذا تقدم الغرب؟» إلى سؤال «لماذا تأخر المسلمون؟» ثم سؤال «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، ثم سؤال «لماذا أخفقت النهضة؟»، وهي صيغ تختزل زوايا النظر وأولويات التفكير، كما تظهر أن الغرب الناهض هو محور التفكير والمقايسة من جهة، ومن جهة أخرى شكّل التراثُ محورًا لإعادة التفكير تحت أهداف ومقاصد متعددة لتحقيق النهوض المنشود.

وقد حفل تاريخنا الفكري والثقافي الحديث بالعديد من الاتجاهات والمشاريع في هذا الخصوص، ولا يمكن اختزالها في أسطر قليلة هنا، ولاسيما أن ثمة قراءات ومداخل مختلفة، لكن شاع تقسيم رضوان السيد لذلك إلى مرحلتين: الإصلاحية (الأفغاني وعبده) وإشكاليتُها كيف نتقدم؟، والإحيائية (رشيد رضا في مرحلته الثانية وحسن البنا وحركته) وإشكاليتُها كيف نصون هويتنا؟، إلا أن المتتبع للتاريخ الفكري والثقافي الحديث، يجد أنه موّارٌ وحافلٌ بالفعالية والإنتاج ما يجعله أوسع من تلك الثنائية الطاغية والمهيمنة،



ولا نزال نفتقر إلى تأريخ فكري رصين ومستوعب بعيدًا عن التنميطات السائدة.

وفي الجملة يمكن القول إنه وُجِدَ طيفٌ واسع من التوجهات تبدأ بالنهضوي التغريبي الذي يعمل على شاكلة الغرب، حذو القُذة بالقُذة، مرورًا بالنهضوي العصريّ الذي رأى في فكرة المنافع العمومية والتنظيمات وإقامة الدولة العصرية مخرجًا دون حاجة إلى قطيعة مع الإرث الثقافي والديني (كالطهطاوي وخير الدين التونسي)، ثم الإصلاحي الإسلاميّ (كمحمد عبده ومدرسته) الذي رأى ضرورة إصلاح مناهج التربية والتعليم للنهوض بالمجتمعات وضرورة الإصلاح الديني للنهوض المدني، ولو تجاوزنا القرن التاسع عشر إلى العشرين سنجد مشاريع صون الهوية واستعادة الخلافة أو الدولة الإسلامية (البنّا وحركته)، وحركة الإصلاح الفكري وأسلمة المعرفة، وأطروحة مشكلات الحضارة، وأن الإصلاح يبدأ بإصلاح الإنسان نفسه مع موقف سلبي من العمل السياسي (مالك بن نبي)، إلى غير ذلك من المشاريع والأطروحات.

في المقابل، شكّل التراث معضلة في سياق البحث عن النهوض والتجديد، فقد تَحَول منذ ستينيات القرن العشرين إلى «إشكالية» بعد أن كان في القرن التاسع عشر عنوانًا لنهوض ثقافيّ عام لا يجد أيّ حرج أو إشكال في العودة إليه، أو في إعادة نشره وتحويله إلى فن علمي له تقاليده وقواعده، أو في تعميق الوعي به وبناء معارف جديدة على أساسٍ منه. وإشكالية التراث هنا لم تقتصر على فكرة العودة ودلالاتها فقط، بل تعدَّته إلى إعادة التساؤل عن جدوى التراث نفسه، وعلاقته بالحداثة وسؤال النهضة، بل أبعد من ذلك برزت مشاريع تهدف إلى تفكيكه للتخلص من سلطته التي نُظر إليها على أنها من معوقات الحداثة المنشودة.

> تَحَول التراث منذ ستينيات القرن العشرين إلى «إشكالية» بعد أن كان في القرن التاسع عشر عنوانًا لنهوض ثقافيّ عام لا يجد أيّ حرج أو إشكال في العودة إليه

فما ميز قراءة التراث والعودة إليه في مرحلة الستينيات وما بعدها هو كثافة التأويل مع اختلاط المعرفة بالأيديولوجيا، ولذلك وجدنا قراءات عديدة ومتنوعة تعيد إنتاج جملة مواقف من التراث، ما بين مواقف انتقائية ونفعية تَقضي بإبراز الجوانب التقدمية للتراث، بما ينسجم مع التوجهات الثورية السائدة في السبعينيات مثلاً (كما لدى حسين مروة وطيب تيزيني ومحمد عمارة في مرحلته الأولى)، ومواقف تَقضي بتفكيك نص التراث وسلطته لتحرير العقل الإسلامي من سلطة الماضي وأوهامه؛ كخطوة ضرورية للتحديث المطلوب والمنشود (كمحمد أركون)، ومواقف تسعى لعقلنة التراث؛ لأنها ترى أن العقلانية هي البداية الفعلية لتشييد مشروع النهضة وتحديث العقل العربي (كمحمد عابد الجابري)، إلى غير ذلك من المشاريع الكثيرة.

فالغرض هنا من التذكير بهذه الخارطة الفكرية هو طَلَبُ الوعي بتاريخ الأفكار وتطورات كل مفكر ومشروعه أيضًا، والوعي بنسبية المشاريع التي يدفع

التركيز على أحدها - عادة - إلى توهم إطلاقيته، ويساعدنا أيضًا على عدم إعادة اختراع العجلة من جديد لدى بعض المتحمسين.

لكن السؤال الذي ربما يُطرح الآن، هو أنه بعد كل هذه المشاريع والأفكار، لماذا لم تتحقق النهضة بأية صيغة كانت؟ وهل أخفقت فعلاً؟ أعتقد أن متغيرات كثيرة حصلت في الفكر وفي الواقع، ومشاريع النهضة بقيت في إطار المشاريع الفردية أو الحزبية في أحسن الأحوال، وكان تمّ خصام بين ثلاثية الفكر والواقع والسلطة، وقد ابتُلينا بكيانات وأنظمة سياسية مشوهة، فلا هي أتاحت الإمكانات للتطوير الذاتي وفق أطر ومؤسسات قادرة على إحداث النهوض المنشود، ولا هي أنجزت الدولة بمفهومها الحديث، فانعدمت الحريات ووظائف الدولة كما هي في الغرب، بالإضافة إلى معوقات الاستعمار والهيمنة الغربية والصراعات الأيديولوجية التي جعلت مشاريع الهوية تتعملق وتسيطر على المشهد لزمن طويل في مقابل مشاريع العلمنة والتحديث، فبقيت النقاشات الفكرية النهضوية نخبويةً وبعيدة عن إمكانات التنزيل في ميدان أجهزة الدولة ومؤسساتها من جهة، وبعيدة عن عموم الناس فلم تتحول إلى ثقافة عامة ومطلب مجتمعي من جهة أخرى. نعم، ربما دفعت الثورات العربية إلى الحماس من جديد للنهضة والفعل المجتمعي الذي يعيد بناء السلطة والدولة على أسس الحرية والإرادة الشعبية، ولكن سرعان ما تَمَزق هذا الحماس على وقْع الثورة المضادة والانقسامات والصراعات الفكرية والسياسية والسلطوية التي حصلت بفعل القوى الداخلية والإقليمية والدولية.

ما ميز قراءة التراث والعودة إليه في مرحلة الستينيات وما بعدها هو كثافة التأويل مع اختلاط المعرفة بالأيديولوجيا

***انطلقت خلال العقود الأخيرة سلسلة من الكتابات النقدية الذاتية لمثقفين إسلاميين، كان لها أثر واضح في المقاربات السياسية لعدد من التيارات الإسلامية، واكبها انفتاح قطاع واسع من النخبة الإسلامية على الكتابات النقدية للجابري وأركون وأبو زيد وغيرهم، ألا يؤشر هذا على تحول يجري على مستوى المقاربات المنهجية لذوي الطروحات الإسلامية؟ وهل يمكن توقع استمرار عمليات النقد والمراجعة، لتطال «الانفتاح» على المقاربات الحداثية كما تبلورت في التجربة الغربية؟**

لا يمكن وضع كل هذه الأسماء والكتابات في سلة واحدة؛ على ما بينها من اختلاف؛ فالجهود النقدية داخل التفكير السياسي الإسلامي لم تنقطع عامةً؛ لعوامل عدة، بعضها يعود إلى الممارسة السياسية وإكراهاتها، وبعضها يعود إلى حيوية هذا المفكر أو ذاك وتقلباته، كما نجد لدى حسن الترابي والغنوشي مثلاً، وبعضها يعود إلى أثر الصراعات والسجالات الفكرية والأيديولوجية التي دفعت إلى بعض التقارب ما بعد الثمانينيات.

أما بخصوص الحالة النقدية تجاه بعض العلوم الإسلامية، فقد بدأت منذ زمن الإصلاحيين في القرن التاسع عشر في مصر وتونس والشام، وقد شرحتُ هذا في دراسة لي عن «مشكلة العلوم عند الإصلاحيين»، وقد اتسع هذا النقدُ بعد خفوت النزعات الأيديولوجية وصراعاتها بين الإسلاميين والقوميين واليساريين وغيرهم، وقد تراكم لدينا نقدٌ معرفيٌّ جيدٌ مع تطور الدراسات في مجال القرآن والحديث والفقه بأثرٍ من التفاعل مع الواقع ومشكلاته من جهة، وبأثر من تطور حقول الدراسات الإسلامية وفق منهجيات حديثة من جهة أخرى، ومع بروز عقليات نقدية، خصوصًا من قبل العقليات الأكاديمية الشابة من أبناء جيلنا في العقدين الأخيرين. ولكن الكتابات النقدية



غير العلمية استمرت في المقابل، كحديث البعض عن «جناية البخاري على الحديث» و«جناية سيبويه على اللغة» ونحوها من المحاولات المبتذلة من خارج الحقل العلمي. أما محاولات جمال البنا، فهي لا تحظى باحترام علمي في الأكاديميات؛ لافتقارها إلى المنهجية وكثرة اضطراباتها؛ رغم دأب وتفاني صاحبها.

وبالجملة، أفرزت كتابات الجابري ونصر أبو زيد وغيرهما تفاعلات نقدية وساهمت في تطور المعرفة، رغم أن الجابري في العقل العربي يختلف عنه في تفسير القرآن وفهمه من حيث المستوى والقيمة، ورغم أن الدراسات القرآنية الحديثة تجاوزت بمراحل كتابات نصر أبو زيد، ولكن تلك الكتابات كانت مهمة في حينها، فهذا شأن المعرفة نامية ومتطورة، وباب النقد يتسع بالتراكم واتساع أفق النقد وأدواته وبتطورات الحالة الفكرية.

يقوم مشروع الجهاد العالمي على «الحكم بما أنزل الله»، وأن باقي المشاريع الأخرى التي تتوسل بالسياسة والسلمية على ضلال

***هناك من ظل يراهن لعقود على دمقرطة الأنظمة السياسية وإدماج القوى الإسلامية لدفعها إلى إعادة قراءة مفاهيمها حول الدولة الإسلامية وتحكيم الشريعة وغيرها، فهل هذا الرهان لازال قائما بعد انبعاث الفكر الجهادي من ركام القراءات الحرفية؟ وهل من شأن الاحتدام السياسي بين القوى الإسلامية والعلمانية في دول الربيع العربي أن يفرز توافقات تنعكس على الرؤى الفكرية من خلال مباشرة، وتعميق التأصيل في الحقوق والحريات لليبرالية المصدر؟**

الفكر الجهاديّ لم ينبعث من فراغ، وكان قد شهد خفوتًا مع ما بدا أنه نجاحٌ للأدوات السلمية والتظاهرات الشعبية في عملية التغيير، فحين تُثبت السلمية نجاعتها يفقد الخطاب الجهاديّ مشروعيته وجاذبيته، ولكن ما جرى من إقصاء لتيار الإسلام السياسي بأدوات غير ديمقراطية - وهي تجربة متكررة - أعطى زخمًا كبيرًا لصعود المشاريع الجهادية والعنيفة، وخصوصًا مع تصاعد وتيرة عنف الأنظمة السياسية كما في سوريا؛ فالفكر الجهادي يتمدد ويجد بيئته في ظل فشل الدول من جهة، وفي سياق القمع السلطوي وفشل الأدوات السلمية في إحداث التغيير المنشود من جهة أخرى.

وما جرى في مصر من تأييد ما سمي بالقوى المدنية للحكم العسكري والخروج على العملية السياسية وأدواتها، سيترك أثره السلبي في المستقبل على مسار الديمقراطية وقيمها ومسائل الحريات والحقوق في المجال العام. أما على المستوى النظري، فقد راكم الفكر الإسلامي الكثير من الأدبيات والتنظيرات الفكرية والفقهية حول الحقوق والحريات، ولكن يبقى الإشكال الحقيقي في تحويلها إلى ممارسة حقيقية في ظل ظروف معقدة من الاستبداد السياسي السلطوي ومع فشل كثير من النخب المدنية في أن تُظهر قناعة حقيقية بتلك القيم نفسها كما بدا جليًّا في مصر مثلاً.

***أدى ظهور «داعش» إلى انبثاق رؤى نقدية داخل المنظومة السنية، تفسر مسؤولية ما يقع بعوامل ذاتية، ترجعها إلى مضامين النصوص التراثية؛ ألا يعني هذا أن تسييس الدين، والانتقال به من السياق الثقافي إلى التوظيف الأيديولوجي، يعود لقابلية الثقافة الإسلامية للأدلجة، ما دامت تبيح للدين حق التدخل في السياسة ومراقبتها؟**

إحالة ظواهر العنف كلها - إسلامية وغير إسلامية - إلى النصوص نظرٌ شديد القصور، فمعنى ذلك أن النصوص الدينية أو الفقهية تولّد - بذاتها – مثل تلك الظواهر وبشكل تقنيّ، وهذا غير حقيقي، وهو خلاف الواقع، فظواهر العنف السياسي المنظم ظواهر حديثة في حين أن النصوص قديمة. ثم إن الإحالة إلى النص لا تفسر لماذا لم تُنتِج النصوص مثل هذه الظواهر في كل مكان وزمان ومع الجميع؟. هناك عوامل مركبة تشمل الفاعلين وتكوينهم الاجتماعي وبيئاتهم وتجاربهم وبناءهم النفسي، كما تشمل تعقيدات الفعل والانفعال، بمعنى هل هؤلاء الأشخاص هم نتاج البيئة أم مؤثرون فيها ومساهمون في صياغتها وصناعة ظروفهم، أو هما معًا؟. فالأفكار تتشكل في سياقات مركبة تؤثر فيها وتتأثر بها في عملية معقدة لا ينفك فيها النص عن الواقع، بغض النظر عن أيهما أسبق في ذهن الجهاديّ: النص أم الواقع؛ لأن هذه الأسبقية تؤثر في تحديد طبيعة ونوع العلاقة بالنص وبالواقع هل هي علاقة صدور عن النص أم هي عودة شعائرية إلى النص، وهل النص حاكم أم مجرد غطاء يُتوسَّل به من أجل الشرعية الدينية، ولكنها - الأسبقية - لا تؤثر في أن الناتج هو مركّب منهما ونتاجُ تفاعل بينهما؛ وفق شروط خاصة بعضها نفسيّ.

***كيف تفسرون ظهور السلفية الجهادية، والهجومات العنيفة لرموز التيار السلفي كأبي قتادة وأبي محمد المقدسي على تنظيم الدولة؟**

نشأت السلفية الجهادية في سياق مركّب لا يقر بشرعية ما نشأ بعد سقوط الخلافة ونشوء النظام الدولي، ولا يعترف بالأنظمة القائمة التي يرى أنها فرَضت قيمًا مغايرة لقيم المجتمعات خالفت العقيدة التي تحكمها، وضيّعت المقدّرات ونشرت المظالم، والمشروع الجهادي عامة سواءٌ في هذه الرؤية.

فمشروع الجهاد العالمي يقوم على «الحكم بما أنزل الله»، وأن باقي المشاريع الأخرى التي تتوسل بالسياسة والسلمية على ضلال، وتبدأ المنظومة الجهادية بمسألة التكفير أولاً، وعنها يتفرع تكفير الحكام الذين يحكمون بالقوانين، وتكفير الراضين بذلك، وتكفير من لم يكفّر هؤلاء جميعًا، كما أن البلدان التي تحكم بالقوانين تصبح كلها دار كفر، فيعود الإسلام غريبًا وتعود «حروب الردة» سيرتها الأولى، ويجب الجهاد الذي يتحول - معهم - إلى ركن من أركان الإسلام. في المرحلة الثانية من المنظومة يأتي السلوك الواجب على الطليعة الجهادية المؤمنة، وهو الخروج على الحكام الكفار وقتالهم بغض النظر عن القدرة، وفي المرحلة الثالثة يتم النظر إلى كل أحكام هؤلاء الحكام الكفار على أنها ساقطة وغير معتبَرة شرعًا، فلا تعود تنطبق عليهم أحكام «الإمامة» في الفقه الإسلامي، فتسقط كل أحكام الذمة ودار الإسلام والمعاهدات والقوانين وكل المنظومة السياسية المعاصرة. وفي المرحلة الرابعة، تأتي إقامة الحكم الإسلام وتطبيق الشريعة، ونَصْب الخليفة الشرعي.

> لا يمكن الخضوع لإكراهات الواقع السياسي في بناء سياسات تَحَكّمية باختيار التصوف أو تعديل المناهج أو غير ذلك؛ لأن هذا من شأنه أن يُزكي التطرف نفسه

هذه المنظومة لم تكن لتستقيم على هذه الصورة دون الطعن في عامة العلماء والمؤسسات ومصادر العلم الإسلامي والعودة المشوهة والانتقائية إلى الكتب، واتخاذ فقهاء مخصوصين من خارج النظام الفقهي، وبما أن المنظومة الفقهية الإسلامية لا تُسعفهم في هذا البناء، تجدهم حريصين على الكتابة في فقه الجهاد بصورة مختلفة وبطريقة شديدة الانتقائية.

*** أليست مرجعية داعش من صنع تلك الرموز نفسها؟ ثم ألا يمس الخلاف في الحقيقة المرجعية الفكرية بحد ذاتها بقدر ما يهم الاستراتيجية الجهادية على الأرض وسياساتها التكتيكية؟**

أبو قتادة وأبو محمد المقدسي لا يجادلان في أصل مشروع الدولة الإسلامية، وإنما في تفاصيله الإجرائية وكيفية تحقيق الخلافة، فهما يرون أن تنظيم الدولة انحرف وتَفَلّت من قيود العمل الجهادي، وخرج على سلطة فقهاء القاعدة، ونحن نرى أن تنظيم الدولة هو تطور داخل العالم المفاهيمي للجهاد العالمي وانفلات من القيود المفروضة من القيادة المركزية؛ تجاوبًا مع الإمكانات التي يتيحها المشروع الجهادي نفسه، وما تفرضه التطورات على الأرض، والاختلاف حول الوسائل الأجدى لتحقيق



المشروع، بالإضافة إلى الصراع على الإمارة نفسها التي هي مركزية في المشاريع الحركية التنظيمية عامة. فلا يمكن لمسلسل الخروج عن «نظام الفقه الإسلامي» الذي بدأه فقهاء الجهاد العالمي أن يقف عند الحدّ الذي رسموه هم لأنفسهم وأتباعهم، فمنطق الخروج متسلسِل ويدفع إلى مزيد من التشظي، وهو ما عرفناه من تجارب هذه التنظيمات، حيث تسيطر فيها الأفكار والتصورات دون القوالب التنظيمية وقيودها، فتنفجر الحدود وفق شروط معينة.

***تستمد السلفية الجهادية مقومات تصورها الأيديولوجي من خليط غير متجانس، يجمع بين الاجتهادات الفقهية لعلماء الدعوة النجدية، وتنظيرات سيد قطب الجهادية، وتأصيلات ابن تيمية العقدية، ألا ترون أنه بناء نظري هجين؟**



وأن نقد الفكر الجهادي لازال حبيس نتائجه السلوكية دون القدرة على تفكيك منطقه الداخلي؟

لا يمكن تجاهل أن الإخوان المسلمين هم من بدأوا تشكيل المذهبية السياسية للدين، حين حاولوا أن يعوضوا غياب الخلافة التي سقطت بمشروع الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة تمهيدًا لاستعادة الخلافة، ثم سعَوا إلى بناء النظام الإسلامي الشامل الذي يَقطع مع الأنظمة السائدة في مختلف المجالات، إلا أن تلك الأفكار سَرَت وانزلقت إلى مشروع الجهاد العالمي؛ ولكن بأدوات وأساليب مناقضة لما رجاه الإخوان، وعبر وسيط إخوانيّ هو سيد قطب الذي طرح أفكار الجاهلية والحاكمية وتكفير المجتمعات؛ نظرًا لغياب المعنى الحقيقي لشهادة التوحيد التي لا تتضمن توحيد الله في التشريع الذي أضافه الجهاديون إلى أنواع التوحيد التي قررها ابن تيمية، فأصبحت ثلاثة: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد التشريع، وسيد قطب، شكّل مَعينًا لكل الفكر الجهاديّ بدءًا من عبد الله عزام والظواهري ووصولاً إلى جبهة النصرة وفقهاء تنظيم الدولة.

ولم أقرأ نقدًا متينًا للفكر الجهاديّ؛ فالنقد الذي قرأته محكومٌ بالتفكير الفقهي التقليدي الذي يُغرق في النقاش الفقهي الجزئي دون أن يَنْفُذ إلى تفكيك الرؤى والتصورات الكلية، فلا تزال أطروحات الجهاديين وردود بعض المشايخ عليهم يكتنفها الغموض والإشكال، حتى ظن البعض أن المشكلة في النص الفقهي نفسه، دون وعي بأن المشكلة تكمن في تحولات النظام بشكل مفارق للنظام الذي تَرَكّب عليه النظامُ الفقهي الموروث، فافترقا مع نشأة الدولة الوطنية الحديثة، وكل هذه التشوهات القائمة ناتجة عن هذا الانفصام.

وحتى لو مشينا على النظام الفقهي الموروث، فهو مُفارق لما تصوره الجهاديون كليةً؛ فـ«الحكم بما أنزل الله» ليس له حكم عامّ في الفقه، ولذلك قيل لابن عباس: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) قال: «كفره ليس كمن كفر بالله واليوم الآخر»، وعن عطاء بن أبي رباح قال: «كفرٌ دون كفر، وفسقٌ دون فسق، وظلمٌ دون ظلم»، وقال طاووس: «كفرٌ لا يُخرج من الملة»، كما أنه لا ملازمة في الشريعة بين التكفير كشرط للإيمان وبين سلب الكافر حقوقَه. فالفقه الإسلامي يقرّ بشرعية الحكام إذا وصلوا إلى الحكم بواحد من ثلاث طرق: الاختيار، أو البيعة، أو التغلب (كإضفاء شرعية على أمر وقَع لا يمكن دفعه، لا كتشريع للقيام بالتغلب)، وأن الحاكم لا يكفر إلا إذا صدر عنه كفرٌ بَوَاحٌ لا يحتمل التأويل، وأما ما يصدر عنه من أحكام، فإن وافق الشرع وجب الالتزام به، وإن خالف فلا طاعة له، ويُنكَر عليه ذلك التشريع المخالف وفق قواعد الأمر والنهي في الفقه الإسلامي.

وأما الجهاد، ففي المذهب الشافعي - الذي يُعتبر الأكثر تشددًا؛ إذ يرى أن علة الجهاد هي الكفر - أن الجهاد واجب وجوب الوسائل لا المقاصد؛ وبخصوص تطبيق الشريعة، فهي تختلف عن الفقه الإسلامي؛ فالشريعة هي أحكام الله المنصوصة قطعية الدلالة التي أجمع العلماء على أنها من أحكام الله التي لا تتغير. أما الفقه، فهو نتاج بشري وهو تفسير للشريعة وخاضع للجهات الأربع: الزمان والمكان والأحوال والأشخاص. فالأحكام الشرعية، إما أن تكون منصوصة بأدلة القرآن والسنة، سواء كانت دلالتها قطعية أو ظاهرة، وإما أن تكون من فهم المجتهدين للوقائع الجزئية عن طريق إدخالها في نصوص القرآن والسنة بالاستدلال، وهذا تختلف فيه أنظار المجتهدين ويسميه الفقهاء «تحقيق المناط»، وقد يُجمع الفقهاء في عصر على حكم مبني على

واقعٍ معين، ثم يُجمع غيرهم لاحقًا على حكم آخر؛ لتَغَير الواقع الذي بُني عليه الحكمُ الأول، فنقول: إن تحقيق المناط اختلف، وإنه اختلافُ عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان.

***هناك من يراهن على البعد الصوفي من أجل تطويق الفكر المتطرف، لكن ألا ترون أن مرجعيات التصوف متلبسة بأفهام لا تتلاءم مع الثقافة الحديثة لقيامها على محورية الشيخ وكرامات الولي والإيمان بالأقطاب...، وبالتالي، فنجاعة التصوف في المعركة ضد التطرف ستكون على حساب معركة التنوير والعقلانية؟**

لا يمكن الخضوع لإكراهات الواقع السياسي في بناء سياسات تَحَكّمية باختيار التصوف أو تعديل المناهج أو غير ذلك؛ لأن هذا من شأنه أن يُزكي التطرف نفسه؛ لأنه لا يتم في سياق معرفي بل سياسي، ثم إن حسابات الجدوى والنفع لا تشكل معيارًا في الاختيار والحكم في هذا السياق؛ فمشكلة التطرف أو العنف لا تُحل إلا بإزالة شروطها المركبة التي شرحناها هنا، ويأتي الشرط السياسي في المقدمة، فلا يمكن إيصاد الأبواب في وجه سبل التغيير السلمي ومراكمة الظلم والقمع، ثم الحديث عن نشر فكر الاعتدال أو اللجوء إلى تعديل المناهج أو القول بالمقاصد، ولا يمكن استتباع المؤسسة الدينية وهدر حرية العلماء ثم ادعاء محاربة التطرف والدعوة إلى التسامح. فالواجب تجريد خطاب العنف من شروط إنتاجه السياسية والاجتماعية والدينية وتجريده من مشروعيته وجاذبيته التي توفرها حالاتُ القمع وسوء الواقع واليأس من تغييره بطرق أخرى سلمية أو سياسية، وباختصار: إذا أردتَ أن تنتج عنفًا أَوصِد كل الأبواب وكمّم الأفواه وأهِن معتقدات الناس.

وبالنسبة إلى التصوف، فلا يمكن اختزاله بهذه الطريقة؛ فالتصوف تصوفات، يبدأ من التصوف الفلسفي، وينتهي بالتصوف الطرقي وما بينهما، ولا تغني عقلانيةٌ عن روحانية، ولا العكس، فالعقلانية بلا روحانية جفاء، والروحانية بلا عقلانية عَمَاء!

مسألة تعدد الزوجات في نظر باحثين عرب

إعداد: عيسى جابلي
إعلامي تونسي

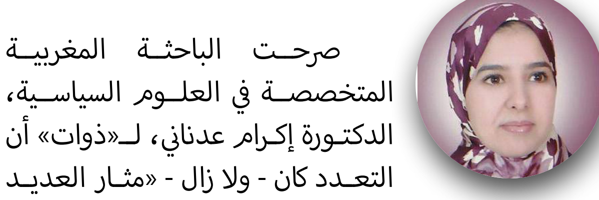
أبدى باحثون وكتاب ومثقفون عرب آراءهم حول مسألة تعدد الزوجات في عصرنا الراهن، فنبّه أغلبهم إلى تغير الواقع الحالي عن الواقع الذي نزلت فيه الآية الثالثة من سورة النساء، التي يعتمدها الفقهاء ممن شرعوا لتعدد الزوجات. واعتبر بعضهم أن الأديان ركزت في زمن التشريع على «تحقيق الاستقرار الاجتماعي»، في حين تركز العلاقة الزوجية المعاصرة أكثر على «ثمار العلاقة وعمقها بين الجنسين».

ودعا بعضهم إلى ضرورة الانتباه إلى ما يطرحه الواقع المعاصر من صعوبات تحتم مراجعة مسألة التعدد من قبيل «قدرة الرجل المالية والجسدية والنفسية»، و«هدم الأسر، وضياع الأطفال، وحصول نشوز الزوجة الأولى وإهمالها، مما يتسبب في أضرار قد تفوق المصالح المجتلبة من الزواج»، مما يوجب العمل بقاعدة «سد الذرائع».

وأشار بعضهم إلى مسألتين؛ ينبغي أن تؤخذا بعين الاعتبار في النظر إلى التعدد الوارد في الآية الكريمة؛ أولهما «تعدد التأويلات» في القرآن الكريم، والثانية تختص بتأصيل مفهوم الشريعة بما هي «السبيل والطريق إلى النبع، إنها الطريق إلى النور والهداية الإلهية»، والكف عن النظر إليها كما لو كانت «قوانين وضعية» دقيقة. ورأى أحدهم أن مفهوم الأسرة في حد ذاته قد شهد تطوراً بالغاً، بحكم تغير الواقع وتطور مكانة المرأة ودورها داخل الأسرة والمجتمع، وقلل ثان من شأن «العنوسة»، وهي حجة من حجج الداعين إلى التشبث بتعدد الزوجات بوصفه حلا لهذه المشكلة، على اعتبار أن «تلك الشريحة التي تتعرض للعنوسة ليست الشريحة المرغوبة للزواج الأول، فكيف تكون محفزاً للثاني؟».

ويشكل تعدد الزوجات موضوعاً راهناً، بل إنه موضوع ملح لا يزال من حين لآخر يشعل جدلا في الأوساط الثقافية، ويطفو على السطح كلما همت بعض منظمات المجتمع المدني المدافعة عن حقوق المرأة، بالمطالبة بإلغائه نهائيا. فقد خطت بعض الدول العربية الإسلامية خطوات جريئة في اتجاه الحد منه أو منعه أصلاً، مثلما حدث في تونس، وهي الدولة العربية الإسلامية الوحيدة التي منعت تعدد الزوجات منذ ١٣ أغسطس (آب) ١٩٥٦، وقننت الأحوال الشخصية بمجلة كانت استهلالاً لدولة الاستقلال، بل إنها فرضت عقوبة على من يقوم به. غير أن بلداناً عربية إسلامية كثيرة لا تزال متمسكة بظاهرة التعدد استناداً على الآية الكريمة: «فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً» (النساء، الآية ٣)، رغم ما قد تطرحه هذه الظاهرة من إشكاليات إذا تقاطع العمل بها مع واقعنا المعاصر بتشعبه وتطور نمط الحياة فيه.

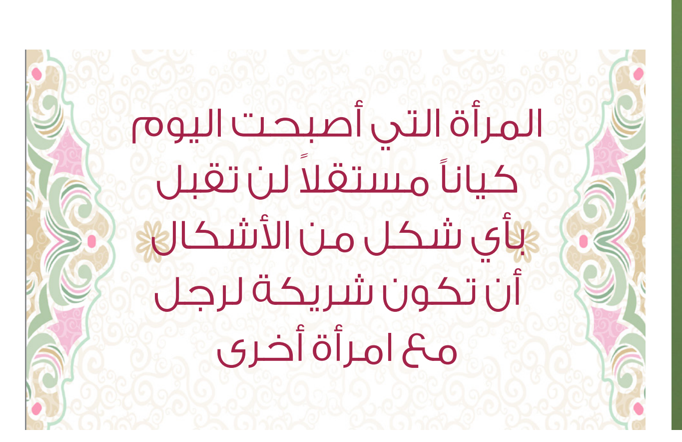
تعدد الزوجات مسألة أثارها المد السلفي بالدول العربية



صرحت الباحثة المغربية المتخصصة في العلوم السياسية، الدكتورة إكرام عدناني، لـ«ذوات» أن التعدد كان - ولا زال - «مثار العديد من النقاشات، بسبب وجود آراء مختلفة حوله». وذهبت إلى أن الحديث عنه قد تجدد «بعد المد السلفي بالدول العربية، حيث طرح موضوع التعدد من جديد على أساس أنه من السنن التي يجب إحياؤها، وهو ما انقسمت حوله الآراء بين مؤيد ومعارض».

وتابعت الدكتورة عدناني معددة العوامل التي تحول راهناً دون العمل بتعدد الزوجات: «وبالنظر إلى الحياة المعاصرة، يمكن أن نلمس أن التعدد لا يحل أي مشاكل، بقدر ما يعقدها؛ فالمرأة التي أصبحت اليوم كياناً مستقلاً لن تقبل بأي شكل من الأشكال أن تكون شريكة لرجل مع امرأة أخرى، بالإضافة إلى تعقد الحياة والظروف الاقتصادية التي لم تعد تسمح لرجل أن يتولى مسؤولية بيتين. وفي ظل دفاع المرأة عن حقوق أكبر، فمن المستحيل أن تجزّئ حقوقها وتقبل بأن تكون زوجة أولى أو ثانية، لأن هذا في النهاية سيشعرها بأن حياتها تنقصها بعض التفاصيل المهمة».

هذا، وأكدت الدكتورة عدناني أن «من يبرر شرعنة التعدد بكونه منصوصاً عليه في الكتاب والسنة، وأن الآية الكريمة تقول: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع»، فيقف دائماً عند هذه الآية، وينسى أن القرآن الكريم يقول: «فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة» (النساء الآية ٣)؛ وآية «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» (النساء الآية ١٢٩)، وهو ما يعني وجود شرط تعجيزي أمام تحقق العدل، وبالتالي أمام التعدد في حد ذاته».



الأديان بين هدف الاستقرار الاجتماعي وتهميش دور الأنثى

قال أستاذ الفلسفة بجامعة «كومبلوتنسه» بمدريد - إسبانيا، الدكتور موفق الخراط: «لا أدري على وجه الدقة كيف كانت أنماط العلاقات الزوجية لدى إنسان ما قبل التاريخ. وأرجح أنها لم تكن واحدة على حد سواء، وأنها ارتبطت دون شك بالنشاط الحيوي والانفعالي الهادف إلى البقاء والتكاثر، ضمن نظام غريزي يؤسس للتراحم والترابط العائلي».

ويتابع الدكتور الخراط، مشيراً إلى كيفية تعاطي الأديان مع المسألة: «رأينا الأديان القديمة، عبر الهم السياسي، تَعْقِدُ لهذه العلاقات إطاراً تشريعياً لم يراع دائما الأهداف الغريزية للحياة، ولا كرامة الإنسان، عندما انشغلت الأديان بتحقيق الاستقرار الاجتماعي من خلال تصور نظري للخلق والتكوين، لم يكن فيه للأنثى تحديداً، إلّا دور هامشي، رسمت معالمه أسطورة الخلق التوراتية لاحقاً وقد مضت السنين».

ويضيف: «أما إنسان هذا العصر، فيريد أن يحدد من خلال حسه الأخلاقي الجديد معنى جديداً للشرف والكرامة والحرية والمسؤولية. وهذا لا يحدث إلا بأن يعيد النظر في تراثه ليستجيب للواقع الشديد التحول، وليواكب تقلبات الحياة. لا تتعلق خيارات الحياة الزوجية المعاصرة بنمط التعدد أو الواحدية، بل بثمار العلاقة وعمقها بين الجنسين، أعني التواصل والحب وحمل المسؤوليات المشتركة. فإن فترت العواطف، كان لكل واحد الحق في البحث عن شريك جديد يهواه ويحترمه».

جواز التعدد ومبدأ سد الذرائع



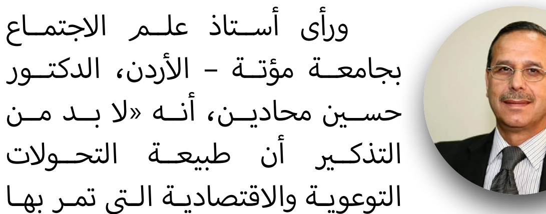
أما الأستاذ بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، الدكتور إبراهيم ربابعة، فقد انطلق مما ورد في القرآن، تحديدا الآية الثالثة من سورة النساء، وهي الآية الوحيدة التي ذكرت فيها مسألة التعدد صراحة، يقول: «الواضح من خلال النص القرآني أن التعدد مباح مع وجوب العدل، وبغيابه يقتصر على واحدة». وذلك ما جعله يؤمن «بجواز التعدد». ولكنه رغم ذلك يستطرد: «لكن، مع إيماننا بجواز التعدد، فمن باب السياسة الشرعية، وإعمالاً لقاعدة سد الذرائع، لا مانع من بحث هذا الأمر، وتكييفه بما يتناسب ومقتضيات العصر، فللدولة أن تسن القوانين، وتضع التعليمات اللازمة لفكرة التعدد، بناء على قدرة الرجل المالية والجسدية والنفسية، ولها ألا تترك الأمر هكذا على الإطلاق لمريدي التعدد، حتى ولو عاد التعدد بالضرر على الأسرتين، وهدم الأسر، وضياع الأطفال، وحصول نشوز الزوجة الأولى وإهمالها، مما يتسبب في أضرار قد تفوق المصالح المجتلبة من الزواج. ومعلوم أن «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح».

ويتابع الدكتور ربابعة: «أنا أرى، وبحكم تقيدي بالنص القرآني المحكم، جواز التعدد، لا سيما أن الإحصائيات تشير إلى أن عدد المواليد للإناث يفوق عدد المواليد من الذكور، بالإضافة إلى ما خلفته الحروب والفوضى اليوم من زيادة في عدة الوفيات من الرجال وترك الأرامل يعانين مرارة العيش وصعوبة الحياة، وما يتبع ذلك من أضرار نفسية وجسدية وأعباء تلقى على عاتق المرأة. فلا مانع من ارتباطها برجل يساعدها في شؤون حياتها واستمرارها وإشباع حاجاتها، مع ضرورة العدل الممكن بطبيعة الحال، وليس الميل القلبي الذي يخرج عن قدرة الإنسان». ويخلص في النهاية إلى أن «التعدد جائز (مباح)، ولكنه ليس واجباً ولا محرماً».

> انشغلت الأديان بتحقيق الاستقرار الاجتماعي من خلال تصور نظري للخلق والتكوين، لم يكن فيه للأنثى تحديداً إلّا دور هامشي

> للدولة أن تسن القوانين، وتضع التعليمات اللازمة لفكرة التعدد، بناء على قدرة الرجل المالية والجسدية والنفسية

تعدد الزوجات آخذ في الذبول والندرة

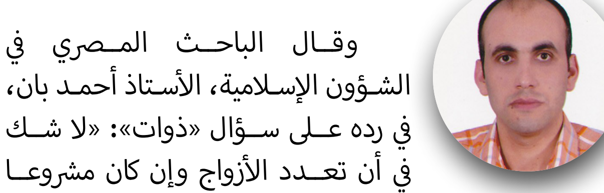


ورأى أستاذ علم الاجتماع بجامعة مؤتة - الأردن، الدكتور حسين محادين، أنه «لا بد من التذكير أن طبيعة التحولات التوعوية والاقتصادية التي تمر بها مجتمعاتنا العربية الإسلامية نحو القيم المدنية نسبيا - رغم استمرار سيادة الفكر الذكوري - قد اضطرتنا رجالاً ونساء لإعادة النظر المتدرجة في بنية الأسرة وأدوارها غير البيولوجية، رغم أنها المبرر الرئيس للزواج نفسه؛ هذه الأسرة المتحولة بدورها نحو التركيز على نجاحها في أدوارها الاجتماعية والثقافية، انطلاقا من تغير مكانة الزوجة، وارتفاع حجم مشاركتها، وتمكنها من التربية والإدارة الاقتصادية للأسرة، إضافة إلى ارتفاع تكاليف الزواج، وتأخر سن المقبلين عليه من الجنسين»..

وذلك ما جعل الزوجين المعاصرين يحولان مركز اهتماماتهما إلى «نوعية الأبناء، وتميز مهاراتهم في المنافسة والعيش المتوازن، على الأقل ضمن سوق مفتوح أيضاً على زيادة الحريات الفردية، وتوافر المؤسسات التي تقدم خدمات الجنس وفرص إشباعه كواقع، ترابطاً مع توفر التكنولوجيا، وخدمات الجنس الإلكتروني، التي ما زال مسكوتاً عنها إلى حد الآن». دون أن ينسى «تأثيرات ارتفاع نسب التعليم، والوعي القانوني والحياتي، ومؤسسات المجتمع المدني الداعمة للمرأة مع انتشار القيم الدنيوية لدى الجنسين».

كما لاحظ الدكتور محادين «تناميَ الصعوبة النسبية في استمرار الواقع التقليدي لتعدد الزوجات». وانتهى إلى أن «نظام تعدد الزوجات آخذ في الذبول والندرة مقارنة بالسابق».

التعدد مشروع في الإسلام ولكن...



وقال الباحث المصري في الشؤون الإسلامية، الأستاذ أحمد بان، في رده على سؤال «ذوات»: «لا شك في أن تعدد الأزواج وإن كان مشروعا في الإسلام، إلا أنه يصطدم بقوة العرف الاجتماعي السائد في بلادنا، الذي لا يتسامح مع الزواج الثاني، إلا باعتباره ضرورة قد يدفع إليها مرض الزوجة، وعدم قدرتها على القيام بالواجبات الزوجية أو وفاتها، لكنه لا يتقبل فكرة الزواج الثاني للرجل، مع نهوض زوجته بأعباء الزوجية، وتمتعها باللياقة العقلية والجسدية».

ولم ينف الأستاذ بان بعض الإكراهات التي قد تدفع الرجل أحياناً إلى التعدد، مستشهداً على ذلك بالحالة المصرية: «لكن المحفزات التي تدفع الرجل إلى التعدد كثيرة في مجتمعاتنا، حيث تقع الزوجة المصرية مثلاً في خطر الشعور بامتلاك الزوج تماما بمجرد الإنجاب، وتنشغل بتربية الأولاد على حساب الاهتمام بالزوج في بعض الأحيان، مما يجعل الرجل يريد أن يحظى من جديد بما عهده في السابق من اهتمام. وفي ظل الواقع الاجتماعي الذي يختلط فيه الجنسان بلا قيود، سواء في العمل أو أي نشاط اجتماعي آخر، تصبح مشاهد المقارنة في الشكل والعقل والجاذبية بين زوجته ونماذج أخرى، عاملاً ضاغطاً على شعوره قد يدفعه إلى الزواج العلني أو السري في كثير من الأحيان، وبعد اتخاذ القرار يبدأ الرجل في تكريس الأسباب التي تدفعه لقبول الزواج الثاني، والقفز على فكرة العدل التي تبدو مستحيلة في غالب الأحيان، «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم». ويفند الأستاذ بان حجة مألوفة، عادة ما تستخدم من قبل الداعمين لبقاء تعدد الزوجات، وهي قضية العنوسة وتفاقمها: «يبرر البعض فكرة التعدد، باعتبارها حلاً لقضية العنوسة، بالرغم من أن تلك الشريحة التي تتعرض للعنوسة ليست الشريحة المرغوبة للزواج الأول، فكيف تكون محفزا للثاني؟».

طبيعة التحولات التوعوية والاقتصادية التي تمر بها مجتمعاتنا العربية الإسلامية اضطرتنا رجالاً ونساء لإعادة النظر في بنية الأسرة وأدوارها

لا يتسامح العرف الاجتماعي السائد في بلادنا مع الزواج الثاني، إلا باعتباره ضرورة قد يدفع إليها مرض الزوجة، وعدم قدرتها على القيام بالواجبات الزوجية أو وفاتها

حكم قسري وإمضاء لعرف اجتماعي

من جهته قال أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة «إبيردين – بريطانيا، الدكتور علي الربيعي، إن «مسألة تعدد الزوجات والتشبث بتأويل بعينه للآية لتبرير هذا الحكم الفقهي، والاستمرار بإمضاء صلاحيته دائماً، يحتاج إلى مراجعة تفسيرية فقهية. فابتداءً هو تشريع قديم كان يلائم مجتمعات قديمة؛ أي ملائما لطبيعة الحياة القبلية، وروابطها الاجتماعية والأسرية، وكذلك ظروفها الاقتصادية».

وتابع: «هناك نقطتان جوهريتان تستدعيان مراجعة أحكام الفقهاء وطريقة فهمهم للقرآن الكريم كمصدر للتشريع، مما له صلة مباشرة بتشريع تعدد الزوجات في المتن الفقهي الإسلامي: الأولى، تتعلق بإعادة النظر في مناهج التفسير والتأويل والتعامل مع آيات القرآن الكريم، من جهة كونها تحتمل أن تؤوَّل أو تقرأ على أكثر من وجه. والادعاء بأن هذه الآية أو تلك قطعية الدلالة لا يصمد أمام تعدد التأويلات، واختلاف الأحكام بين الفقهاء، طوال تاريخ الفقه والتاريخ الإسلاميين، بالإضافة إلى تعدد مناهج التفسير في العصور الحديثة أيضاً. والثانية، تتعلق بأساس عقدي؛ أي بمعنى الشريعة الإسلامية ومفهومها، إذ فهم الفقهاء الشريعة في أحكامها كقوانين؛ أي مثل القوانين الوضعية المقننة في تطبيقها، في حين أن معناها اللغوي لا يحتمل هذا الفهم؛ فالشريعة تعني السبيل والطريق إلى النبع، إنها الطريق إلى النور والهداية الإلهية».

ويستنتج الدكتور الربيعي بناء على ذلك، أن «استنباط حكم فقهي في إباحة تعدد الزوجات من خلال تأويل للآية القرآنية «وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا»، على وجه بعينه، وفصلها عن سياقها النصي في السورة القرآنية، ليس إلا تعسفاً في التفسير الواحد والحكم الواحد. في حين أنه، في حقيقته، ليس إلا إمضاء لعرف اجتماعي سائد لا صلة له بالقيم القرآنية الكلية».

تشريع قديم كان يلائم مجتمعات قديمة؛ أي ملائما لطبيعة الحياة القبلية، وروابطها الاجتماعية والأسرية، وكذلك ظروفها الاقتصادية


ميادة كيالي
المرأة والألوهة المؤنثة
في حضارات وادي الرافدين
المركز الثقافي العربي
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

فلسفة النظام التربوي المنشود (٢ من ٢)

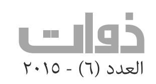


إعداد: د. مصدّق الجليدي
أستاذ باحث بمركز البحوث والدراسات بتونس

بعدما استعرض الباحث التونسي في الجزء الأول من هذه الدراسة، المنشورة بالعدد الخامس من مجلة «ذوات»، النموذج التربوي التونسي الأصيل، ونموذج الحداثة التربوية الأصيلة، الذي تبنته تونس مع مطلع الاستقلال، ونمط التحديث الفاشل، وأسس الحداثة الأصيلة برأيه، والتي حددها في الجزء الأول بكونها أولا: حداثة حقيقية وليست تحديثا شكليا، وثانيا: حداثة تبنى من داخل ممكنات الذات الفردية والجماعية الثقافية، وثالثا: الحداثة الأصيلة لا تختزل الوعي في الذكاء، يواصل في الجزء الثاني من هذه الدراسة، استعراض باقي أسس الحداثة، وملامح الفلسفة التربوية المنشودة.

إنه لمن الطرافة بمكان، أن نقف مؤخرا على تصور جديد ومغاير للعقلانية، نجده عند الفيلسوف وعالم الاجتماع والإناسة إدغار موران، الذي خرج بالكامل عن مفهوم اللوغوس اليوناني والعقلانية بمعناها الحداثي والوضعي، وانفتح على مفهوم جديد لها لا نجد له شبيها إلا في الوحي، أو في الوعي الشهودي، حيث إنه يقترح علينا عقلانية مفتوحة، هي ثمرة نقاش حجاجي بين الأفكار، أو ثمرة ما سماه هابرماس بالعقلانية التواصلية التي هي ليست حكرا على أي نسق فكري. حيث يقول: إن «كل نزعة عقلانية تتجاهل الكائنات والذاتية والوجدان والحياة هي نزعة لا عقلانية. على العقلانية- يقول موران-وأن تعترف بأهمية الوجدان والحب والتوبة. العقلانية الحقيقية - دائما بحسب موران - هي التي تعي حدود المنطق والنزعة الحتمية والنزعة الآلية. إنها تعلم جيدا أن العقل الإنساني لا يمكنه معرفة كل شيء وأن الواقع يحبل بالألغاز...باختصار، إننا نتعرف على العقلانية الحقيقية في مدى قدرتها على الاعتراف بحدودها»[1]. وهكذا نكتشف بغبطة لا نخفيها، أن إدغار

١- إدغار موران، تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة



مـوران ذو وعـي شـهودي، وأنـه خلـدوني بطريقـة شـبه حَرفية، حتى وإن جـاز عـدم معرفتـه بابـن خلـدون بدقة، إذ لا يفوتـه أن يعرفـه بمـا هـو أحـد الآبـاء المؤسسـين لعلـم الاجتمـاع.

الـدرس التربـوي المسـتخلص مـن هـذه الرؤيـة الفلسـفية الوجوديـة هـو اتصـاف مناهجنـا المنشـودة بالتكامـل العمـودي والأفقـي في الاهتمـام بـكل أبعـاد شـخصية المتعلـم المعرفيـة والوجدانيـة والذوقيـة والجماليـة والروحيـة. درس العلـوم نفسـه، يجـب أن يراعـي الجوانـب الذوقيـة والجماليـة والوجدانيـة والقيميـة، ودرس الأخـلاق والقيـم يجـب أن يحـترم الـذكاء البـشري ولا يغـرق في الخيـالات العقيمـة.

الحداثـة الأصيلـة حداثـة لا تلقـي بالقيـم الأصيلـة وراء ظهرهـا: لا تكفـي العـودة إلى القيـم المشـتقة مـن الحـق الطبيعـي في الحقـل السـياسي أو مـن حقـوق الفـرد جسـدا حيـا أو عقـلا مفكـرا لتحقيـق السـعادة الفرديـة والسـلم الأهـلي والعالمـي، هـذا مـا أثبتتـه التجـارب الماثلـة أمامنـا شرقـا وغربـا. لقـد جعـل كانـط مـن «خلـود النفـس» و»الإيمـان بـالله» مـن مصـادرات العقـل العمـلي؛ أي اعـترف للأخـلاق بعمقهـا الغيـبي

> لا تكفي العودة إلى القيم المشتقة من الحق الطبيعي في الحقل السياسي أو من حقوق الفرد جسدا حيا أو عقلا مفكرا لتحقيق السعادة الفردية والسلم الأهلي والعالمي

المطلـق. بهـذا المعـنى الفلسـفة النقديـة في المجـال العمـلي، حداثـة أصيلـة بالمعنيـن: بالمعـنى التاريخـي-الثقـافي وبالمعـنى الميتافيزيقـي المطلـق. ولقـد سـلّم الفيلسـوف الألمـاني هابرمـاس في حـواره الشـهير مـع الكاردينـال جوزيـف رتزنغـار قبـل أن يصبـح حـبرا أعظـم بمسـمّى بنديكـت السـادس عـشر بأهميـة الديـن والتقـوى في تكريـس القيـم الحديثـة ذاتهـا، مثـل احـترام حرمـة الجسـد البـشري والحيـاة البشريـة[٢]. لـم تكـف البيو-إتيقا ومنظومـة حقـوق الإنسـان الكونيـة لتمنـع كل جرائـم القـوى الاسـتعمارية في حـق الشـعوب المسـالمة في أمريـكا اللاتينيـة وفي آسـيا وفي الـشرق الأوسـط.

بالإضافـة إلى دور الديـن في اقـتراح القيـم الأصيلـة، فـإن لهـذه القيـم منبعـاً آخـر هـو الشـعب ومـا يعـبر

عزيز لزرق ومنير الحجوجي، منشورات اليونسكو، ١٩٩٩، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٢.، ص. ٢٥

٢- Voir RATZINGER Joseph et HABERMAS Jürge, Les fondements prépolitiques de l›État démocratique, Revue ESPRIT, juillet, ٢٠٠٤, Pp.٢٩-٥



عنـه في ثورتـه عـلى الظلـم والفسـاد مـن شـوق لقيـم الحريـة والكرامـة والإنصـاف والعـدل الاجتماعـي. فهـذه القيـم الثوريـة قيـم أصيلـة، لأنهـا منغرسـة في وجـدان الجمهـور وتتطابـق مـع حقـوق ورغبـات سـامية متأصلـة فطريـا في هـذا الوجـدان أو ناشـئة فيـه بحكـم تولـد الحاجـات المتأتيـة مـن تطـور العمـران البـشري في اتصـال متجـدد بـين الطبيعـي والعمـراني.

هـذان الصنفـان مـن القيـم: القيـم الـتي جـاء بهـا الديـن، والـتي تجـد لهـا تجـذرا في وجـدان المؤمنـين والقيـم الـتي تنبـع مـن هـذا الوجـدان عـلى نحـو فطـري طبيعـي أو بحكـم النشـأة المتجـددة للمعـاني الخُلقيـة المصاحبـة لتطـور الاجتمـاع البـشري، هـي القيـم الـتي يجـب أن تسـتدمج في مناهجنـا التربويـة، وفي ممارسـاتنا البيداغوجيـة.

الحداثـة الأصيلـة تجمـع بـين القيـم والنجاعـة: النجاعـة هـي ثمـرة اشـتغال العقـل التقنـي- العمـلي والقيـم هي ثمـرة العقـل الأخلاقي-العملي. العقـل التقني-العمـلي يظهـر أولا لـدى الإنسـان ثـم تظهـر الأخـلاق، وهـي الـتي توجـه التقنيـة لتكـون دائمـا في خدمـة النـوع الإنسـاني عامـة والمجتمـع والأفـراد خاصـة. في مسـيرة

> من مظاهر التربية المنحرفة في المجتمعات المتخلفة أن تسود منظومة قيم في غياب كل تقدم تقني وكل تطور عقلي حقيقي

تطـور الجنـس البـشري، ظهـر الإنسـان الصانـع (homo-faber) ثـم ظهـر الإنسـان العاقـل؛ فالعقـل لا ينمـو مـن دون نمـو الجانـب الحـس-حـركي في الإنسـان ومـن دون تفاعلـه مـع العالـم المـادي، وظهـور مشـكلات متزايـدة أمـام الفـرد والجماعـة. والضمـير الخلقـي يظهـر مـع بلـوغ الإنسـان حـدا أدنى مـن النمـو العقـلي. جـاء في كتاب «الطبيعـة الإنسـانية: هـذا البراديغـم المفقـود» لعالـم الاجتمـاع والإناسـة إدغـار مـوران، أن الهوموسـابيانس Homo-sapiens ليـس هـو الإنسـان العاقـل كمـا شـاع في كل (أو أغلـب) الأدبيـات الأنثروبولوجيـة (الإناسـية)، وأن الطفـرة النوعيـة الـتي عرفهـا الإنسـان (الـذي هـو مـن فصيلـة الأنـاسي hominiens) ليسـت في ظهـور العقـل لديـه، فهـذا أمـر سـابق عـن الهوموسـابيانس، وإنمـا في ظهـور ملكـة الفـن والخيـال والأسـطورة وفي القـدرة عـلى الإيمـان بالغيـب وبالأخرويـات؛ أي بظهـور الإنسـان المتديـن.

ومـن مظاهـر التربيـة المنحرفـة في المجتمعـات المتخلفـة أن تسـود منظومـة قيـم في غيـاب كل تقـدم تقـني وكل تطـور عقـلي حقيقـي. وهـذه نزعـة مثاليـة سـلبية في التربيـة. فتـأتي تلـك المنظومـة القيميـة مغلقـة مبنيـة عـلى التحكـم والسـلطة المسـتبدة، وتشـتمل عـلى أخـلاق التعصـب والإقصـاء والعنـف، وربمـا احتقـار

النساء والأطفال. كما تتكرس أخلاق الكسل والتواكل في مجتمع خامل غير عامل وغير منتج. ولكن في المقابل إذا تطورت التقنية دون نمو العقل الأخلاقي-العملي بفعل التربية، فإنها تصبح خطيرة على الإنسان، كما هو الحال مع المجتمعات الصناعية الحالية التي تهلك الحرث والنسل بفعل التلوث البيئي وبفعل الحروب المدمرة. والدرس التربوي المستخلص من هذا هو الاعتناء بالتربية التقنية والمهنية وبالصناعات والحرف والفنون مع غرس قيم الانضباط والجدية والإتقان والإخلاص والإيفاء بالعهود وتوجيه التقنية توجيها خيّرا، أي أن تكون المعرفة التقنية متصلة بالقيم الخلقية، وأن يقترن العلم المادي بالتزكية؛ أي التوجه نحو النفع الحقيقي للبشر. وما نلاحظه في مناهجنا التربوية هو حرمان الشُّعب التقنية والفنية والاقتصادية من القدر اللازم من التربية الخلقية والإنسانيات، وهذا نقص يجب تداركه حتى نجمع بين النجاعة والقيم.

الحداثة التربوية الأصيلة تصل التعليم التقني بالتربية القيمية الاجتماعية وبالتربية المواطنية؛ لأن الفرد هو عضو في جماعة، وللجماعة قيم تنضبط بها في معاملاتها، وهو عضو في جماعة أكبر هي الدولة. وهنا يحتل منزلة المواطنة، وهي أوسع من الانتماء إلى القرية أو القبيلة أو المدينة أو الجهة. ولكن اليوم

توسع مفهوم المواطنة ليمتد إلى العالم كله. الإنسان اليوم مواطن العالم citoyen du monde، وهو ما يتطلب التربية على الهوية الأرضية، بحسب عبارة إدغار موران في كتابه «تربية المستقبل». والمقصود بذلك، تعميق الانتماء إلى كوكب الأرض على نحو كوني، للتدرب على المشاركة في التفكير الجماعي حول المحافظة على خيراته وخصائصه الطبيعية الضرورية لحياة البشر، ولخلق شعور التضامن العالمي بين أفراد الجنس البشري الذين يواجهون مصيرا مشتركا واحدا. من الناحية التربوية، «يجب أن تصبح المعرفة بمستجدات العصر الكوكبي والاعتراف بالهوية الأرضية إحدى المواضيع الجوهرية للتعليم.[كما] يجب تعليم تاريخ العصر الكوكبي الذي بدأ مع تواصل القارات فيما بينها إبان القرن السادس عشر. ينبغي أن نبين كيف أصبحت جميع مناطق المعمورة متداخلة ومتضامنة في ما بينها دون أن نغفل أنواع الاضطهاد والهيمنة التي دمرت ولا زالت تدمر حتى الآن، البشرية جمعاء» (ص. ١٧).

لا نجد هنا تضارباً بين تعليم الهوية الأرضية وتعليم الهوية الثقافية؛ لأن الجامع بينهما هو الحوار والتواصل والتعارف والتبادل والتعاون والتكامل، وبهما معا نعي معنى التنوع داخل الوحدة وتعدد الألوان والطعوم والروائح والموسيقى ومتعة السفر والخروج من الرتابة، وتبادل المعارف والمنافع.

وجه الأصالة في هذا التوجه التربوي هو الاستناد إلى تأصل طبع المدنية في تكوين الإنسان (الإنسان مدني بالطبع، كما يقول ابن خلدون)، وهذه المدنية تتسع اليوم بفعل ثورة الاتصالات إلى كامل الاجتماع البشري العالمي، وهو توجه أصيل بحكم تنويه الوحي به، وهو الذي وضع الغاية من جعل الشعوب والقبائل التعارف والتواصل وتبادل المنافع.

الحداثة الأصيلة لا تبنى إلا بلغة أصيلة أي باللغة الأم، فكل شعوب العالم المتطور في آسيا وأوروبا وأمريكا الآن، تعلم أبناءها العلوم والفلسفات بلغاتها الأم، والفكر شديد الصلة باللغة. واللغة إن هي إلا أداة أولى لصياغة المفاهيم العلمية والأفكار، ثم تستقر في الذهن وفق قواعد التفكير الكونية، ومن ثمة يمكن الانفتاح على لغات أخرى واستجلاب

معارف وعلوم أخرى والاستزادة منها بعد تحصيل قواعد التفكير السليم باللغة الأم من خلال معارف وعلوم معينة ومحددة بذاتها.

نتساءل الآن هل وجدت التربية الحداثية الأصيلة في تراثنا التربوي، بعد أن استبعدنا وجودها وتحققها، في الإصلاحات التربوية التي ظهرت بعد الاستقلال؟

يتجه تفكيرنا أولا إلى التجربة التاريخية الإسلامية. لم يكن بالإمكان ظهور حداثة أصيلة في تلك التجربة التاريخية اللهم على نحو جنيني واعد، وذلك لعدم ظهور الذات الفردية المفكرة على نحو حر بالكامل أو لعدم تجسد هذه الذات على نحو مؤسسي عام؛ أي تحول التفكير الفردي إلى خيار مؤسسي أهلي أو مدعوم من النظام السياسي. لقد ظهر في تاريخ تونس العربي الإسلامي مفكر وعالم عبقري، يمكن أن يكون أحد رواد الحداثة الأصيلة؛ وهو العلامة عبد الرحمن بن خلدون ولكن أفكاره التربوية المقامة على فلسفة الاستخلاف الشهودية، وعلى نظرة علمية ذات روح حديثة مؤسسة على طبائع العمران البشري، لم تتحول إلى نظام تربوي لا أهلي ولا رسميّ، نظرا لظهورها في مرحلة انحطاط حضاري للأمة الإسلامية.

فهل وجدت الحداثة التربوية الأصيلة في تجارب الإصلاح الوطني خلال المرحلة ما قبل الاستعمارية وخلال هذه المرحلة ذاتها؟

يتجه تفكيرنا هنا مباشرة إلى ثلاث أو أربع مؤسسات تعليمية: المدرسة الحربية بباردو والصادقية (والخلدونية) والشعبة العصرية في التعليم الزيتوني. أما الأولى؛ فهي محض استنساخ لمناهج تربوية أوروبية فرنسية وإيطالية. وأما الصادقية فروحها غربية حلت في جسد يلبس جبة الشيوخ الزيتونيين، ويعتم رأسه بعمامتهم أو يضع طربوش الأتراك عليه. والدليل على ذلك أن أبرز النخب التونسية التي قادت دولة الاستقلال قد تخرجت من المعهد الصادقي وعدد منها واصل تعليمه العالي في فرنسا، فلم يتفتق فكرها إلا عن إصلاح ١٩٥٨ المكرس لازدواجية ثقافية ولغوية وحتى روحية مجحفة مائلة غربا. والخلدونية تعد خطوة في طريق التحديث الأصيل ولكنها خطوة محدودة. بقيت الشعبة العصرية. هذه الأخيرة يمكن اعتبارها محاولة في التحديث الأصيل ولا نحمّلها أكثر مما تحتمل بحكم الظرف التاريخي الذي تنزلت فيه، وهو ظرف موسوم بسيطرة الاستعمار على دواليب الإدارة والتعليم والدولة ذاتها كما لا نحمّلها أكثر مما تحتمل من حيث التوجه المعرفي الأساسي، لأنها لا تمثل إلا محاولة للخروج من روح التقليد والاقتباس، مما لدى الغير من تجديد دون الشروع في طور الإبداع إلا على نحو جزئي وفردي مثلته اجتهادات الشيخ العلامة الطاهر ابن عاشور في حقل الشرعيات وتأويل النص الديني.

محاولات مزالي اللاحقة في التعريب والتأصيل العربي الإسلامي، يمكن اعتبارها عودة للمشروع التربوي الوطني الأصيل، واستئنافا لما بدأه ثاني وزير في دولة الاستقلال أمين الشابي[٣] من تونسة حقيقية للنظام التربوي، قطعها تولي محمود المسعدي وزارة التربية بعده، ليعود إلى نظام التعليم «الفرنكو-آراب» بازدواجيته اللغوية والثقافية.

> نحن نحتاج بصفتنا تونسيين غيورين على شخصيتنا الوطنية التونسية العربية الإسلامية أن نعيد بناء مفهوم الحداثة التربوية الأصيلة

واليوم، نحن نحتاج بصفتنا تونسيين غيورين على شخصيتنا الوطنية التونسية العربية الإسلامية أن نعيد بناء مفهوم الحداثة التربوية الأصيلة في ضوء كل التجارب السابقة درءا لمفاسدها وجلبا لمصالحها وفي ضوء إبداع متجدد لمعنى الحداثة الأصيلة[٤].

ملامح المتخرج المنشودة:

بناء على المرتكزات السبعة التي شكلت ملامح الفلسفة التربوية المنشودة من وجهة نظرنا، يمكننا ضبط ملامح المتخرج من المدرسة التونسية

٣- تولّى أمين الشابي أصيل توزر مهام وزارة التربية القومية في ما بين أبريل (نيسان) من سنة ١٩٥٦ ومايو (أيار) ١٩٥٨

٤- انظر كتابنا أنوار من أجل رؤى حداثية أصيلة، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ٢٠١٤

خاصة والمدرسة العربية عامة كما نأمل توفرها فيه.
هذا المتخرج المنشود هو:

- ذات مفكرة بحرية لا تحدها إلا ضوابط التفكير المنهجي العلمي أو العقلاني الفلسفي بالمعنى الجديد للعقلانية؛ أي المتسع للتجربة الوجدانية والروحية الحرّة. فهو كائن حر عقلا وروحا يتميز بالحس النقدي وبالانفتاح على أنماط متعددة من المعقولية. وهذا الملمح يستوجب صياغة منهاجية تستجيب لمتطلباته وبيداغوجيا بنائية مفتوحة.

- فرد يشعر بانتماء عميق لأمته وحضارته وفي علاقة إيجابية مع ثقافة أمته الأصيلة، يعي بها على نحو مدرك لما تنطوي عليه من عناصر قوة معرفية وروحية وقيمية، وما تتطلبه من مراجعات وتجديد على نحو حر دون وصاية ولا تأثيم.

- ذات فردية متشبعة روحيا، تتمتع بذوق جمالي رفيع ومتوازنة وجدانيا وملتزمة قيميا ومحصّنة بالمنهج العلمي من كل الاختراقات اللاعقلانية، غير جانحة للعنف ولا للعدوان، محبة للإنصاف والسلم دون التنازل عن الحقوق المشروعة والمبادئ الأخلاقية السامية.

- مواطن مسلّح بكفايات عالية مسهمة في بناء الوطن وتعزيز استقلاله وازدهاره وبروح الغيرة عليه من كل تخريب أو استعمار.

- عضو ناشط في المجتمع المدني ومسهم في إحلال روح التعاون والأخوة الإنسانية، والسلم العالمي متواصل بشكل مثمر وأخلاقي مع بقية إخوانه من أفراد الجنس البشري في مختلف أرجاء العالم، ومستفيد من علومهم وخبراتهم وتقنياتهم ومتذوق لفنونهم وآدابهم.

- حاذق لمهنة دقيقة أو مضطلع بمهمة سامية متقن لها، ومتشبع بالقيم التي تجعلها في خدمة المجتمع والبشرية.

- متقن للغته الأم قراءة وكتابة وتواصلا شفويا مع حذقه للغة أجنبية أو أكثر.

المصادر والمراجع:

المصادر:

ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤

المراجع:

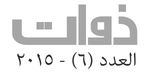
- بن سالم، بلقاسم، التعليم العصري ونظام التوجيه المدرسي في تونس: دراسة تاريخية مؤسسية اجتماعية، سلسلة علوم التربية -٢- الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، ١٩٨٨
- العياشي، مختار، في تاريخ المدرسة التونسية: خلاصة ٣٢ قرنا من الكتابة والمعرفة والتعليم (١١٠١ق م/ ٢٠٠٧م)، مركز النشر الجامعي بالتعاون مع المركز الوطني للتجديد البيداغوجي والبحوث التربوية، تونس، ٢٠١٢
- لبيض، سالم «خطاب الهوية في النظام التربوي وأثره على الشباب الطالبي في تونس»، مجلة دراسات مجتمعية عدد ١ يونيو ٢٠٠٨ مركز دراسات المجتمع الخرطوم السودان.
- موران، إدغار، تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، منشورات اليونسكو، ١٩٩٩، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ص ٢٥
- منصف، عبد الحق، الأنوار وسلطة الخبير البيداغوجي، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١١
- مزالي، محمد، نصيبي من الحقيقة، القاهرة، ٢٠٠٧

القوانين والنصوص المرجعية:

- قانون ١٩٥٨ (المؤرخ في ٢١ ربيع الثاني ١٣٧٨/ ٤ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٨) المتعلق بالتعليم.
- القانون عدد ٧٠ لسنة ١٩٨٩ المؤرخ في ٢٨ يوليو (تموز) ١٩٨٩
- القانون عدد ٦٥ لسنة ١٩٩١ مؤرخ في ٢٩ يوليو (تموز) ١٩٩١ المتعلق بالنظام التربوي التونسي.
- الإصلاح التربوي الجديد: الخطة التنفيذية لمدرسة الغد (٢٠٠٢-٢٠٠٧)، يونيو (حزيران)، ٢٠٠٢
- القانون التوجيهي عدد ٨٠ لسنة ٢٠٠٢ المؤرخ في ٢٣ يوليو (تموز) ٢٠٠٢ يتعلق بالتربية والتعليم المدرسي.
- انبعاثنا التربوي منذ الاستقلال، سلسلة إصلاح التعليم والتخطيط التربوي، كتابة الدولة للتربية القومية، تونس، ١٩٦٣
- بورقيبة، خطابه في اختتام السنة الدراسية يوم ٢٥ يونيو (حزيران) ١٩٥٨
- الاتفاقيات الممضاة بين تونس وفرنسا بباريس في تاريخ ٣ يونيو (حزيران) ١٩٥٥، المطبعة الرسميّة، المملكة التونسية. محمود المسعدي، ندوة صحفية قبل افتتاح السنة الدراسية، جريدة العمل، الجمعة ٨ سبتمبر (أيلول) ١٩٦٧، ص. ٣
- تقرير وزارة التربية القومية عن التطور التربوي بتونس (١٩٨١-١٩٨٤) الذي أعدّ للندوة العالمية للتربية في دورتها التاسعة والثلاثين، أكتوبر (تشرين الأول)، ١٩٨٤. ١٩٦٧، ص ٣

المراجع بالفرنسية:

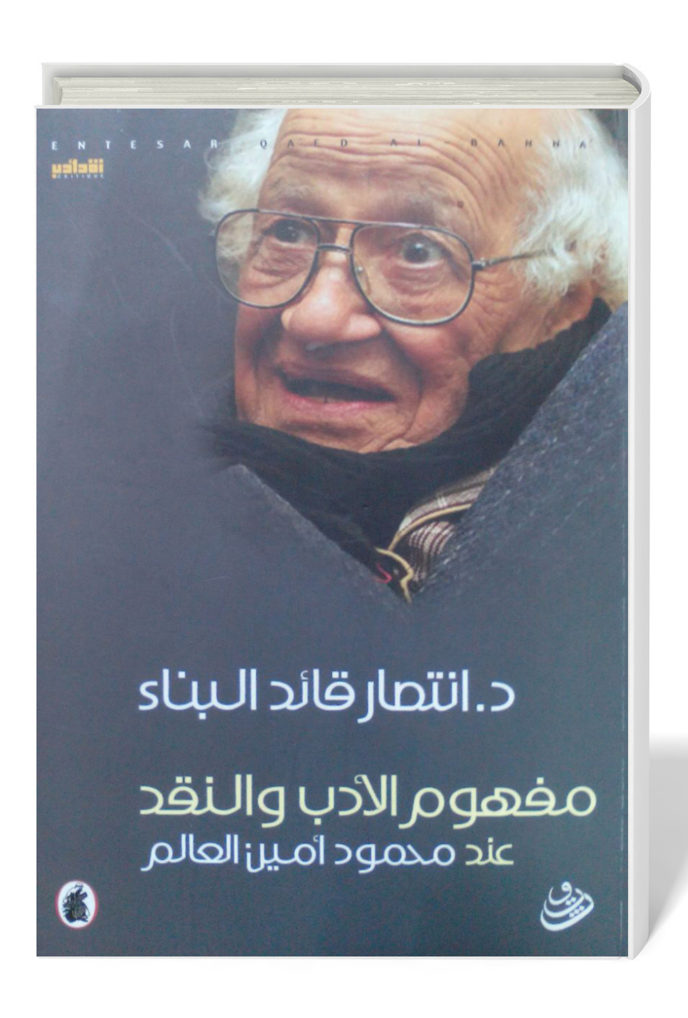
- Ayachi, M., La politique Coloniale et la Question au cours des années ٣٠, in Actes du ٣è Séminaire d’Histoire du Mouvement National, Tunis, CNUDST, ١٩٨٥
- Ayachi, M., Ecoles et Société en Tunisie, CERES, Tunis, ٢٠٠٣, chap. ١)١ère partie).
- Debiesse, J., Projet de réforme de l’enseignement en Tunisie, [n.p.], Janvier ١٩٥٨
- Kant, E., Critique de la raison pure, Quadrige, Puf, Paris, ١٩٩٠
- Morain, E., Le paradigme perdu. La nature humaine, Points Essais, ١٩٧٩
- Touraine, A., Critique de la modernité. Paris: Librairie Arthème Fayard, ١٩٩٢







بقلم: منى شكري
إعلامية أردنية



انتصار قائد ترصد مفهوم الأدب والنقد عند محمود أمين العالم

تهدف الباحثة البحرينية الدكتورة انتصار قائد البناء في كتابها «مفهوم الأدب والنقد عند محمود أمين العالم»، إلى الكشف عن مفهوم أحد أبرز النقاد العرب للأدب والنقد، مساهمة منها في توثيق تاريخ النقد العربي الحديث، وتأثر صياغة العالِم بهذين المفهومين، وبالخلفية الأكاديمية والثقافية اليسارية التي ينتمي إليها، وبالظروف التاريخية والاجتماعية التي أنتجتهما وأسهمت في بلورتهما وتطويرهما.





وقد آثرت المؤلفة، في كتابها الصادر عن «المؤسسة العربية للدراسات والنشر»، الاكتفاء بدراسة الاتجاه النقدي في فكر العالِم دون دراسة البعد الفلسفي على أهميته، من خلال تتبع إنتاجه الغزير في هذا المجال بدءاً من الخمسينيات، والبحث في الأصول الفلسفية والأيديولوجية التي يتبناها، وأثرها في تشكيل مفاهيمه الأدبية والنقدية ودورها في توجيه قراءاته للنصوص الأدبية وتطبيقاته النقدية.

ويضم الكتاب، الذي قدم له الدكتور شكري عزيز الماضي أستاذ الأدب والنقد المعاصر بالجامعة الأردنية، موازنات عديدة بين آراء العالِم النقدية، وآراء من يتفق معهم في هذا الاتجاه، ومن يخالفونه في المنهج والممارسة النقدية.

في الباب الأول من الكتاب، الذي يقع في ٣١٢ صفحة، وهو في الأصل موضوع رسالة البناء التي نالت عنها درجة الدكتوراه من الجامعة الأردنية عام ٢٠١٣، تناولت الباحثة مفهوم الأدب عند محمود أمين العالِم بهدف تكوين صورة متكاملة لماهية الأدب ووظيفته عنده، وبيان العلاقة الجدلية بين العديد من أركان العناصر التي يرى أنها تشكل مفهوم الأدب. ويتكون هذا الباب من فصلين: الأول يعرض للمصادر التي تمثل مادة الأدب عند العالِم، ويسلط الضوء على دور الواقع في تحديد خيارات الأدباء الفنية وصياغة تصوراتهم عن المجتمع والحياة، وهذا لا يعني عند العالِم أن الأعمال الأدبية، عندما تستمد موضوعاتها ومضامينها ورؤاها من الواقع أن يكون الأدب انعكاساً تاماً لقسمات الحياة والواقع والمجتمع، وأن تتحول الأعمال الأدبية إلى سرد تفصيلي لوقائع الحياة، وقد أسهب - وفق المؤلفة - في تفسير مفهومه لهذا الانعكاس، ورفض أن يكون الأدب انعكاسا مرآوياً تتطابق فيه عناصره مع عناصر الواقع، ولكنه رأى أن الأديب يعكس تصوراته الذاتية عن الواقع والحياة، كما يذكر في كتابه «الثقافة والثورة، ويتطرق هذا الفصل كذلك إلى ماهية الأدب عند العالِم وإلى علاقته بالمجتمع وبملابسات إنتاجه التاريخية والاجتماعية، وأنه بنى أهمية كبيرة على التجربة في تشكل وعي الأديب وخبرته؛ فهي عنده تكشف الجانب الذاتي في العمل الأدبي.

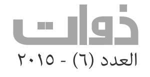
يضم الكتاب موازنات عديدة بين آراء العالِم النقدية، وآراء من يتفق معهم في هذا الاتجاه، ومن يخالفونه في المنهج والممارسة النقدية

أما الفصل الثاني، فيطرح العلاقة الجدلية التي تربط الأدب والأديب والمجتمع، موضحاً مفهوم الالتزام الأدبي وأنواعه، وكيف يتحول الالتزام إلى موقف أدبي يعبر عن رؤية الأديب التجاوزية لقضايا المجتمع التي تمثل وظيفة الأدب وقدرته على دفع قيم الرفض والنهوض والتحرر والتقدم في المجتمع؛ فالأدب عنده عنصر فاعل مؤثر في حركة المجتمع، ولأنه يتشكل من وعي خاص للأديب، وينتج من ملابسات اجتماعية وتاريخية عديدة، فهو بلا شك يحمل كما يرى، رسالة خاصة من الأديب، ويؤدي دوراً معيناً يقصده.

أما في الباب الثاني، فتحاول انتصار البناء البحث عن السمات الأدبية التي يرى العالم صاحب «في الثقافة المصرية» أنها تمثل نموذجاً للأدب الرفيع وقيمة إضافية للأدب والمجتمع.

ويبحث هذا الباب الذي يحمل عنوان «مفهوم النقد» في منظور محمود أمين العالم للنقد الأدبي وعلاقته بالفكر النقدي بصفة عامة، وفي سمات منهجه النقدي، وهو يتألف من فصلين: الأول يتطرق إلى ماهية النقد والخلفيات المعرفية التي أثرت في تشكيل مفهوم النقد عند العالِم وعلاقة النقد بالفلسفة والأيديولوجيا، كما يتناول وظيفة النقد عنده وإسهاماته الثقافية ومشاركته في الصراعات الثقافية والاجتماعية المختلفة.

وتتعرض المؤلفة إلى الركيزتين الفكريتين لمفهوم محمود العالم للنقد؛ الأولى مفهوم الإبداع عامة والإبداع الأدبي خاصة؛ فالإبداع كما يقول هو المظلة العامة لمختلف الإنجازات البشرية، ومنظوره له منظور كامل ومزدوج في الوقت نفسه، وهذه السمة التي تجمع بين الاستقلال والاكتمال سمة إنسانية في أساسها يفسرها العالِم بحاجة الإنسان للتواصل. أما الركيزة الثانية، فهي تبنيه للمنطق الجدلي عند هيجل وماركس، وهو يفسر الجدلية الماركسية تفسيراً



خاصاً نابعاً من خلفيته الأكاديمية وتعمقه في الفلسفة المادية، فهي تعني كما ذكر في كتابه الفكر العربي بين الخصوصية والكونية «معرفة الأشياء والوقائع كما هي في تحققها الفعلي لا في تصوراتها الوهمية ولا في جزئياتها المنعزلة، وإنما في علاقاتها وتشابكاتها التي تتخذ أشكالاً مختلفة وفي تفاعلاتها وحركاتها وتغيراتها».

في حين يناقش الفصل الثاني موقفه من المدارس النقدية الحديثة، مثل البنيوية وتقييمه لها، ويعرض لمنهجه النقدي الجدلي مبيناً الثوابت الفلسفية والنقدية التي ظل ملتزماً بها، وجوانب التطور التي أفاد فيها من المناهج النقدية الحديثة، كما يحاول هذا الفصل تحديد الخطوط العامة لتطبيقات هذا المفكر المصري النقدية وكيفية تعامله مع الأدوات المنهجية المختلفة في ظل المنهج الجدلي من خلال نماذج مختارة.

ويختتم الكتاب بمجموعة من النتائج، منها أن ثمة اتساقاً بين مفهومي الأدب والنقد عند محمود أمين العالم لصدورهما عن أسس فلسفية أيديولوجية واحدة هي أسس الفلسفة الماركسية. وأنه كان يرى أن الواقع مصدر رئيس للأدب الذي يستمد منه مادته أياً كان نوعه، ويتبنى المنهج الواقعي والواقعية الاشتراكية تحديداً التي كان يراها أكثر أنواع المدارس الواقعية تقدماً ورقياً من ناحية علاقتها بالمجتمع، وأن كل أدب عنده هو تعبير عن موقف تجاه الواقع. إلا أنه لا يغفل دور التجارب الذاتية والخبرات الخاصة في الأدب، سواء مر بها الأديب أو استقاها من تجارب الآخرين حوله، وتوصلت الباحثة إلى أن العالِم يبحث في كل عمل أدبي عن دلالاته الاجتماعية، وهي محل تقييم وحكم في منهجه النقدي، وترى أن العالِم كان يعتقد أن ثمة مشكلة ثقافية تلف المشهد النقدي في الوطن العربي، وما تزال مساهماته محدودة واجتهاداته متأخرة، وأن أغلب النظريات النقدية العربية، إما مستوحاة من النقد القديم أو مستدعاة من النقد الغربي والأمريكي.

يذكر أن محمود أمين العالم (١٩٢٢-٢٠٠٩) من أقطاب اليسار العربي، انتسب في فترة مبكرة من حياته للحزب الشيوعي المصري، والتحق بقسم الفلسفة بكلية الآداب في جامعة فؤاد الأول (القاهرة)، وعُيّن مدرسًا مساعدًا بالقسم بعد حصوله على درجة الماجستير في الفلسفة عن رسالته «فلسفة المصادفة الموضوعية في الفيزياء الحديثة ودلالتها الفلسفية» التي نال عنها جائزة الشيخ مصطفى عبدالرازق، لم يُنجز بحثه للدكتوراه حول «الضرورة في العلوم الإنسانية» بسبب فصله من عمله إثر اعتقاله مع عدد من زملائه اليساريين والشيوعيين، كما اعتقل في عهد الرئيس المصري الراحل أنور السادات، ثم غادر في فترة حكمه إلى فرنسا، حيث عمل مدرساً للفكر العربي المعاصر في جامعة باريس. تنقل في عدة وظائف وفي ختام حياته كان مقرر لجنة الفلسفة في المجلس الأعلى للثقافة.

كان العالِم يعتقد أن ثمة مشكلة ثقافية تلف المشهد النقدي في الوطن العربي، وما تزال مساهماته محدودة واجتهاداته متأخرة

من أبرز مؤلفاته «في الثقافة المصرية» بالاشتراك مع د. عبد العظيم أنيس، حيث أرَّخ بهذا الكتاب لتأسيس المنهج الواقعي في النقد العربي عام ١٩٥٤ ردّا على عدد من نقاد الجيل السابق أمثال العقّاد وطه حسين، وله مؤلفات عديدة منه: معارك فكرية، الثقافة والثورة، تأملات في عالم نجيب محفوظ، فلسفة المصادفة، الماركسيون العرب والوحدة العربية، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ومواقف نقدية من التراث.

وحصل على جائزة الدولة التقديرية عام ١٩٩٨ وعلى جائزة ابن رشد للفكر الحر التي يمنحها بيت الآداب في برلين عام ٢٠٠١.





التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع



يعالج كتاب «التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع»، لمؤلفه التونسي توفيق بن عامر، مفهوم التجربة الدينية المتمثَّل في تفاعل الفرد والمجموعة عبر التاريخ مع الظاهرة الدينية ذات المرجعية الواحدة، سواءٌ على صعيد الرؤية والتمثل أو التعاطي والممارسة أو الاستلهام والإبداع أو الفكر والنظر. كما يركز الكتاب على ظاهرة التنوع في تلك التجربة، على الرغم من انتسابها إلى مرجعية واحدة هي بمثابة المستند العقائدي المشترك أو النواة الجامعة والموحدة.

كما يعرض الكتاب الصادر حديثاً ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وعن «المركز الثقافي العربي» ببيروت والدار البيضاء، بعض النماذج الممثلة لهذا التنوع في الوحدة، والتي تم استجلابها من التراث الديني لحضارة الإسلام، مرورا بأهم «مجالات» الإسلام، كإسلام الوُعَّاظ وإسلام الفقهاء وإسلام الصوفية والإسلام الطرقي، كما يسميها الكتاب، بالإضافة إلى ألوان أخرى من الخطاب، سواء تلك التي اعتمد فيها العقل، أو الأخرى التي استلهم فيها الوجدان مع التركيز على كل ما تميزت به تلك الخطابات من أبعاد فكرية وإبداعية.

ويتوزع الكتاب على أربعة أبواب رئيسة، الأول «في القراءة والتأويل»، ويتضمن فصلين في كيفية قراءة التراث، والآخر في التجربة التأويلية في الإسلام؛ والباب الثاني في «تنوع التجربة الدينية»، من خلال أربعة فصول هي، «الخطاب الوعظي»، «بين الفقهاء والصوفية»، «التجربة الطرقية»، ثم «الوظيفة الطرقية: نماذج من الفتوة الرحمانية»؛ والباب الثالث خصص «للتجربة بين الفكر والإبداع» وجاء في

يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي:
book.mominoun.com

ثلاثة فصول هي «في الإبداع الصوفي – جلال الدين الرومي»، «جلال الدين الرومي ورسالة الإنسان»، ثم «في الأدب المنقبي – مدخل إلى دراسة الأدب»، ويختتم الكتاب بالباب الرابع بعنوان «في الدرس الصوفي».

ويقدم الكاتب مؤلفه بالقول: إنه «إذا ما كانت تلك النماذج المعروضة من التجارب الدينية الإسلامية خاضعة في تشكلها وصياغتها لمنطق تلك التأويلية الكلاسيكية ومناهجها المختلفة، فإن منهجنا في تحليلها وتقويمها يستأنس بالرؤية الحديثة لمفهوم القراءة، ويخضع للشروط العلمية والموضوعية في التعامل مع التراث».

والكاتب التونسي توفيق بن عامر، أستاذ جامعي له مساهمات عدة في مجال البحث العلمي، أنجز أطروحة دكتوراه دولة حول موضوع الرقّ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. كانت له اهتمامات خاصة بمجال الدراسات الصوفيّة، حيث نشر كتاب «دراسات في الزهد والتصوّف» وكتاب «التصوّف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري». اعتنى كذلك، بمجال أصول الفقه وأصول الدين، ونشر كتابا حول «أصول الدين ومنزلتها بين العلوم الشرعيّة». واهتمّ كذلك بتجديد الفكر الديني والفكر الثقافي في كتاب له بعنوان: «المستقبل الثقافي بين قضايا الهويّة والتجربة الديمقراطيّة»، ساهم في إصلاح منظومة التعليم العالي طيلة عقود من الزمن، وأسّس وحدة بحث حول «حوار الثقافات» بجامعة تونس، وأسّس الجمعيّة التونسيّة للدراسات الصوفيّة.

التشكيل البشري للإسلام



صدر حديثاً ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وعن «المركز الثقافي العربي» ببيروت والدار البيضاء، الترجمة العربية لكتاب (La construction humaine de l'islam) «التشكيل البشري للإسلام»، الصادر منذ سنوات عن «دار ألبان ميشال» الفرنسية، أحد المؤلفات العميقة في أطروحات التشكيل البشري عند المسلمين، لما يتضمنه من نظريات جد مهمة للمفكر العربي الجزائري الراحل محمد أركون.

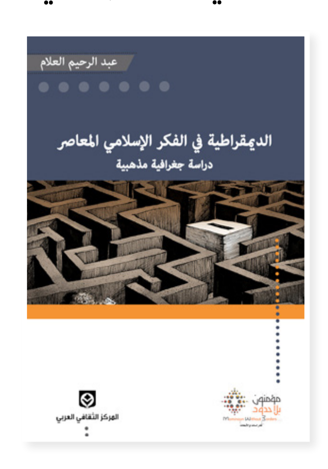
ويضم هذا الكتاب الذي ترجمه من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية الباحث هاشم صالح، مجموعة من المقابلات الإعلامية التي أجراها كل من رشيد بن زين، و«جان لوي شيليجيل»، مع المفكر العربي الراحل محمد أركون، والتي جمعها المؤلفان وقسماها إلى أحد عشر فصلا، خصصت الأربعة الأولى منها لسرد أهم محطات سيرة حياة المفكر محمد أركون، بدءا من التكوين الفكري له، ومرحلة الجامعة في الجزائر ثم فرنسا، مرورا بأسرار اهتمام المفكر بعلم التاريخ، ثم التأثيرات الثقافية التي أثرت في تكوين شخصية أركون. أما باقي الفصول، فجاءت غنية بتضمنها لعدد من التوجيهات التي أبدع المفكر في طرحها، انطلاقا من «كيفية صناعة المؤرخ النقدي للخطاب القرآني»، و«نقد العقل المتحجر الجامد»، و«المعرفة في الإسلام»، ثم الفرق بين «الكلام القرآني والخطاب القرآني»، وكذلك «القرآن والسياسة»، قبل أن يختم الكتاب بفهرس أهم مراجع المفكر محمد أركون.

ويعد الكتاب مقدمة حقيقية لأنثروبولوجيا الإسلام لمحمد أركون، وهي مقدمة كانت تنقص

بشكل موجع حتى الآن، كما يقول المؤلفان، إذ إن هذا الكتاب الأخير يقدم لنا مختلف المفاهيم الفكرية التي بلورها المفكر العربي أركون، كما ويكشف عن مختلف الأبحاث الكبرى التي تغدى منها واستفاد. وعلاوة على إضاءات غير معروفة عن سيرته الذاتية، فإن الكتاب يشتمل أيضا على حدوسات معرفية خاطفة وساطعة، ويتيح لفكر محمد أركون أن يظل حيا وأن يستمر في الإشعاع.

وللتعرف على شخصية المفكر الراحل محمد أركون، يقول المؤلفان: «كان محمد أركون الأب المؤسس لعلم الإسلاميات التطبيقية، ولكنه كان أولا وقبل كل شيء، أحد أكبر المختصين بالدراسات الإسلامية المعاصرة. وهذا الوريث الشرعي للنزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي لم يركض قط وراء الأضواء ووسائل الإعلام كما يفعل الكثيرون. ولم يتملق للكبار ولم ينحن لهم. وما كان يقوله عن الإسلام المعاصر لم يكن يروق قط للسلطات القائمة في العالمين العربي والإسلامي، ولكنه لم يكن ليروق أيضا لدعاة الإسلاموفوبيا في الغرب. لقد كان كلام أركون يزعج الجهتين».

الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر



يحاول الباحث المغربي المتخصص في العلوم السياسية الدكتور عبد الرحيم العلام، إلقاء الضوء على موضوع مهم، ألا وهو موضوع الدولة في الدول الإسلامية، وأسسها الديمقراطية التي تشكل أحد الأسس المهمة لتكوين هذه «الدولة»، خاصة في لحظة تاريخية كتلك التي أعقبت ما اصطلح عليه بـ «الربيع العربي»، وذلك في كتابه «الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر».

ويأتي هذا الكتاب الصادر ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، عن «المركز الثقافي العربي» ببيروت والدار البيضاء، ليسائل «المتن الإسلامي في ما يتعلق بأهم المبادئ الأساسية للسياسة والسياسي بشكل عام، والدولة بشكل خاص. من خلال المبدأ الديمقراطي الذي وُلد قبل مجيء الإسلام، وتطوره خلال مدة تجاوزت ٢٥ قرناً، على الرغم من التوجس الذي كان قائما من الكتابة في هذا الموضوع، خصوصا وأن تناول منظور «الفكر الإسلامي» للعلاقة المفترضة بين الإسلام والديمقراطية مسألة إشكالية ومحفوفة بالمخاطر، كونها تنصب على البنية الفكرية للنظر الإسلامي، لأن بدايات الالتقاء بين الفكر والممارسة السياسيين في المجال التداولي الإسلامي، لم تنفك عن التفاعل مع الدين الإسلامي تارة بالتوظيف، وأخرى بادعاء الحماية والحراسة»، كما يوضح ذلك مؤلف الكتاب الدكتور عبد الرحيم العلام.

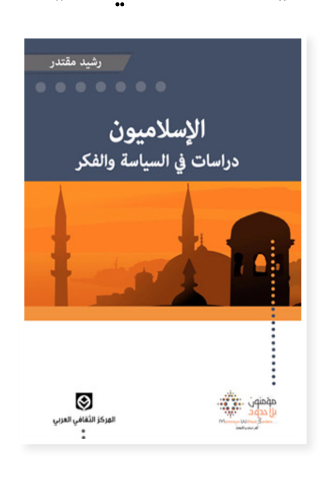
ويقدم الكتاب تفاصيل أوفى عن المفهوم الديمقراطي في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال سرد أهم النماذج في المذهبين الأساسيين في الإسلام الأول السني والثاني الشيعي، من خلال قسمين أساسيين الأول بعنوان «الديمقراطية في الفكر الإسلامي السني»،

متضمنا ثلاثة فصول: «الشورى والديمقراطية فصل دون وصل»، و«التكييف بين الديمقراطية والنظام الإسلامي»، ثم «التفكير السياسي الإسلامي خارج الدول العربية»؛ فيما يأتي القسم الثاني حول «التكوين السياسي الشيعي وقضية الديمقراطية»، ليشرح من خلال فصلين مسألة «الدستورانية الإيرانية»، و«المجال السياسي لدى الشيعة العرب».

ويرى العلام في كتابة الذي وسمه بكونه «دراسة جغرافية منهجية» لما لتأثير مكون الجغرافيا والمذهب على صناعة الفكر، أن «النظر إلى الإسلام قد ارتبط من منظور السياسة بمرحلة ما بعد الخلافة، بالتركيز على السلطة، باعتبارها مدخلاً للإصلاح وانتقال السياسة من علم للمصلحة إلى تصور للقوة، وهو ما اصطلح عليه بنظرية التغيير الاجتماعي من أعلى، ومن خلال امتلاك السلطة والسيطرة على النظام السياسي الذي يعد مفتاح التغيير في المجتمع».

والدكتور عبد الرحيم العلام، باحث مغربي حاصل على الماجستير في القانون العام من كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، بجامعة القاضي عياض في مراكش. حصل على درجة الدكتوراه في القانون العام، وله مجموعة من الدراسات ومقالات الرأي حول قضايا تتعلق بجدل الديني والسياسي، منشورة في عدد من الصحف المحلية والدولية.

الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر



يجمع كتاب «الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر»، لمؤلفه رشيد مقتدر، والصادر ضمن سلسلة منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، عن «المركز الثقافي العربي»، بين طياته مجموعة من الدراسات والأبحاث، في محاولة لفهم الديناميات السياسية والاجتماعية المتسارعة التي تشهدها المجتمعات العربية، وكذلك فهم المنطق المحرك للتحولات السياسية والاجتماعية والثقافية التي تمر منها المجتمعات العربية الإسلامية والعوامل المحددة لها، وهو ما يجعل المواجهة حتمية من الناحية المنهجية والموضوعية للعديد من التحديات العلمية والمنزلقات الأيديولوجية، كما يرى المؤلف.

ويطرح الكتاب، المتضمن لعدد لا بأس به من هذه الدراسات في هذا الشأن، والتي أنجزت خلال عقد من الزمن (ما بين٢٠٠٣ و٢٠١٢)، علاقة نظام الحكم بالمعارضة السياسية الممثلة في القوى الإسلامية، ضمن إشكالية مركزية هي جدلية الدولة والمجتمع في سياق ما يسمى بدول العالم الثالث أو الدول السائرة في طريق النمو.

وينقسم الكتاب إلى قسمين رئيسين، الأول حول «دراسات في الفعل السياسي للإسلاميين»، شمل دراسات مثل «التجربة السياسية للإسلاميين الإصلاحيين بالمغرب»، و«الإسلاميون المغاربة والتحالفات الممكنة مع اليسار»، وكذلك «الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي، الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية». فيما جاء القسم الثاني الموسوم بـ «دراسات في الفكر الإسلامي»، ليلقي الضوء على «الفكر الإسلامي الحركي وإشكاليات التجديد الفكري والسياسي»، و«حدود العلاقة بين السلطة السياسية

والسلطة الدينية»، وختاما بـ «نظرية الإسلام في العلاقات الدولية: الأسس والمقاصد».

ويرى المؤلف أن الموضوع المعالج في كتابه «ليس ذا طبيعة نظرية صرفة، ينحصر هاجسه المعرفي في رصد المفاهيم والإشكالات النظرية بغية إشباع الفضول المعرفي، وتحقيق المتعة العقلية والترف الفكري والتمرس المنهجي، وإن كان هذا البعد المعرفي لا يخلو من فوائد يصعب حصر أهميتها؛ لكن الموضوع المدروس يسعى أيضاً إلى رصد الحركية السياسية الاجتماعية كفعل سياسي وخلفية ثقافية وسلوك اجتماعي، رابطاً بذلك البعد التنظيري والتصوري بالفعل السياسي والاجتماعي والسلوكيات والمواقف العملية والممارسة اليومية المعيشة».

والباحث المغربي رشيد مقتدر، باحث متخصص في العلوم السياسية، حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء؛ أستاذ زائر لمادة علم السياسة بجامعة محمد الخامس أكدال/الرباط من بين ما صدر له: كتاب «الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب» عن مركز الجزيرة للدراسات، نوفمبر ٢٠١٠، إلى جانب العديد من المقالات والدراسات المتخصصة في الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي.



أكثر من ٢١ ألف مقاتل من العالم هاجروا للقتال في داعش

أظهر تقرير إحصائي نشرته صحيفة «واشنطن بوست» الأمريكية، ارتفاعا في عدد المقاتلين المهاجرين من مختلف دول العالم نحو سوريا ومن ثم إلى العراق للمشاركة ضمن ميليشيات تنظيم داعش، وذلك خلال الفترة ما بين أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١٤ ويناير (كانون الثاني) ٢٠١٥، بما مجموعه ٥٠٠٠ مقاتل، ارتفع معه العدد الإجمالي للمقاتلين في صفوف داعش إلى أكثر من ٢١ ألف مقاتل، مقارنة بـ ١٥ ألف مقاتل في إحصائية تقديرية سجلت في أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١٤.

وتربعت القارة الآسيوية على عرش أكثر القارات تصديرا للمقاتلين نحو داعش بـ ١٠ آلاف و٤٩ مقاتلا، متبوعة بالقارة الإفريقية بـ ٥٨٥٠ مقاتلا، والقارة الأوروبية بـ ٥٣٠٠ مقاتل، والأسترالية بـ ٢٥٦ ثم الأمريكية الشمالية بـ ٢٣٠ مقاتلا.

فرنسا تحتل المرتبة الأولى في أوروبا

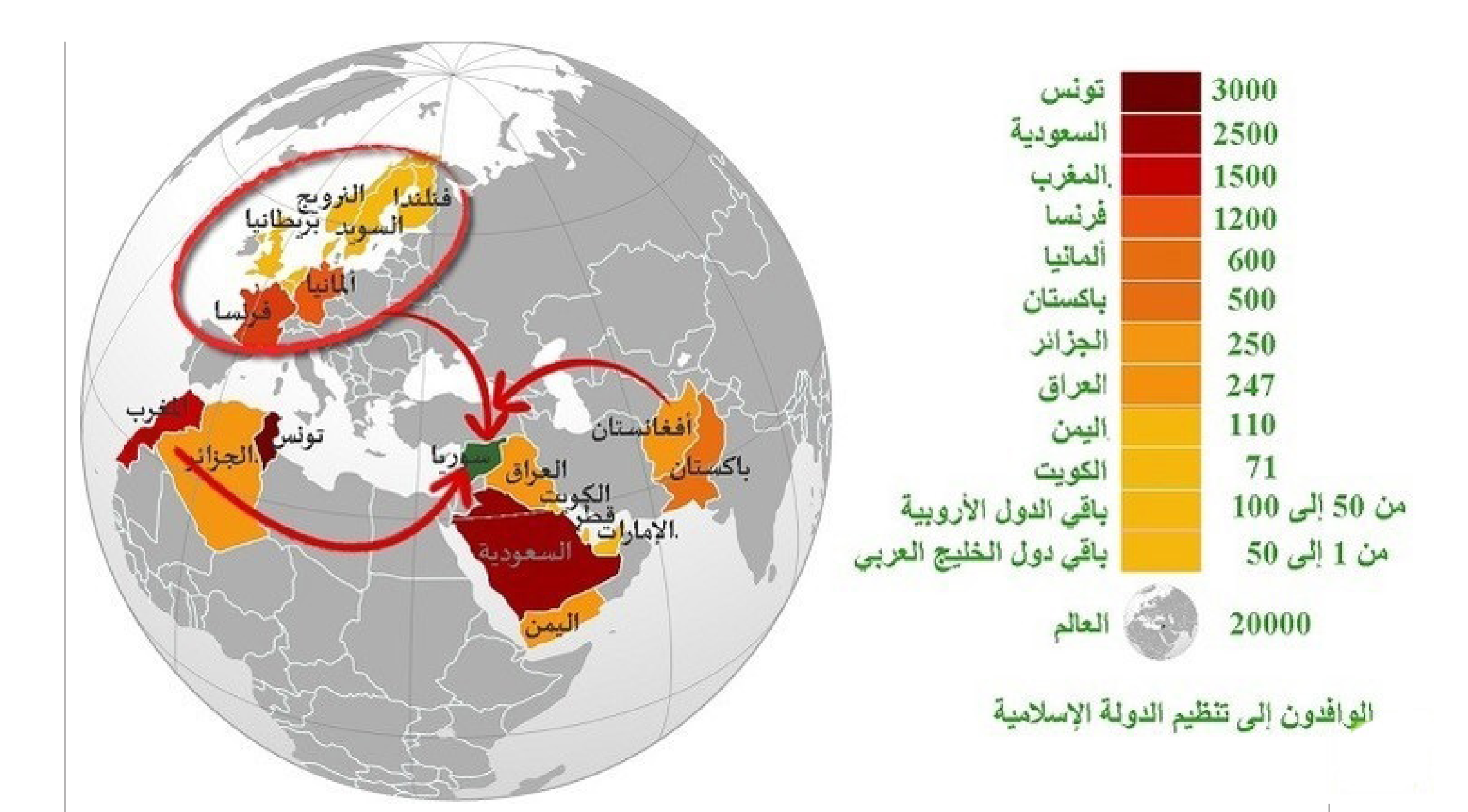
ووفقا للتقرير الذي أنجزه المركز الدولي لدراسة التطرف والعنف السياسي (ICSR)، فقد احتلت فرنسا الرقم الأكبر في أوروبا بـ ١٢٠٠ مسلح خلال الفترة المذكورة مقارنة بـ ٤١٢ في أكتوبر (تشرين الأول)٢٠١٤، فيما احتلت ألمانيا المرتبة الثانية في تصدير المقاتلين، وارتفع عدد الخارجين من أراضيها في اتجاه «داعش» إلى ٦٠٠ مقاتل مقارنة بـ ٢٤٠ في أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١٤، وهو الأمر ذاته الذي شمل عدد المقاتلين المهاجرين إلى «داعش» من كل من بريطانيا وبلجيكا ونيوزيلندا، والسويد، وفنلندا والدنمارك، والنرويج.

وارتفع عدد المقاتلين الملتحقين بالتنظيم من باكستان من ٣٣٠ إلى ٥٠٠ مهاجر. أما أفغانستان، فقد زاد العدد من ٣٦ إلى ٥٠ مقاتلا مهاجراً، وفي شمال أفريقيا لم يرصد التقرير أية زيادة بالجزائر ٢٥٠، وتونس ٣٠٠٠، والمغرب ١٥٠٠، وهي نفس الأعداد المطابقة للإحصائيات السابقة. كما أكدت الإحصائية التقديرية أن أحدا لم يهاجر من دول الخليج العربي خلال هذين الشهرين من الكويت والسعودية والبحرين واليمن والعراق وقطر، باستثناء الإمارات التي ازداد عدد المقاتلين، منها مقاتلا واحدا فقط من ١٤ إلى ١٥ مقاتلا.

ويوضح التقرير كذلك إجمالي المقاتلين من جميع الدول بالاعتماد على مصادر معلومات متنوعة، كوزارة الداخلية الفرنسية، والحكومة البريطانية، والحكومة البلجيكية ووزارة الداخلية النمساوية، وحكومة الولايات المتحدة، والحكومة الأسترالية، والمركز الدولي لدراسة التطرف والعنف السياسي، ووكالة رويترز، وفرانس٢٤، ووكالة دويتشه فيله الألمانية، ووكالة السويد المحلية، وسفريدجز راديو السويدي.

السعودية تصدر ٢٥٠٠ مقاتل

حيث جاءت القارة الآسيوية الأولى في الترتيب، حيث احتلت المملكة العربية السعودية المرتبة الأولى بـ ٢٥٠٠ مقاتل والأردن بـ ٢٠٨٩، ثم روسيا بـ ١٥٠٠ مقاتل، ولبنان بـ ٩٠٠ مقاتل، وباكستان وأوزباكستان بـ ٥٠٠، وتركمانستان بـ ٣٦٠ مقاتلا، والصين بـ ٣٠٠ مقاتل، ثم كازاخستان بـ ٥٠٠ مقاتل، والعراق بـ ٢٤٧ مقاتلا، والأراضي الفلسطينية المحتلة بـ ١٢٠ مقاتلا، واليمن بـ ١٠٠ مقاتل، وقرغيزستان وطاجيكستان بـ ١٠٠ مقاتل، والكويت بـ ٧١ مقاتلا وأندونيسيا بـ ٦٠ مقاتلا، ثم أفغانستان بـ



٥٠ مقاتلا، وقطر والإمارات العربية المتحدة بـ ١٥ مقاتلا، وفي المرتبة الأخيرة، البحرين بـ ١٢ مقاتلا هاجروا نحو داعش، فيما لم ينجح التنظيم بعد، في استقطاب مقاتلين من الهند.

وفي المرتبة الثانية نجد أوروبا، التي تحتل فيها فرنسا القمة بـ ١٢٠٠ مقاتل في داعش، متبوعة بألمانيا وتركيا وبريطانيا بـ ٦٠٠ مقاتل، وبلجيكا بـ ٤٤٠ مقاتلا، والبوسنة والهرسك بـ ٣٣٠ مقاتلا، وهولندا بـ ٢٥٠ مقاتلا، ثم السويد بـ ١٨٠ مقاتلا، وكوسوفو والدنمارك والنمسا بـ ١٥٠ مقاتلا، متبوعين بألبانيا بـ ١٤٨ مقاتلا، وإسبانيا بـ ١٠٠ مقاتل وإيطاليا بـ ٨٠ مقاتلا، وفنلندا وصربيا بـ ٧٠ مقاتلا، والنرويج بـ ٦٠ مقاتلا، ثم أوكرانيا بـ ٥٠ وسويسرا بـ ٤٠ وإيرلندا بـ ٣٠ وأخيرا مقدونيا بـ ١٢ مقاتلا، فيما لم يهاجر أي شخص من إستونيا نحو داعش.

إفريقيا تحتل المرتبة الثالثة

واحتلت إفريقيا المرتبة الثالثة في التصنيف القاري للمقاتلين المتجهين للانضمام إلى داعش، عندما جاءت تونس في المركز الأول بـ ٣٠٠٠ مقاتل، متبوعة بالمغرب بـ ١٥٠٠ مقاتل، وليبيا بـ ٦٠٠ مقاتل، ومصر بـ ٣٦٠ مقاتلا، والجزائر بـ ٢٥٠ مقاتلا، ثم السودان بـ ١٠٠ مقاتل، والصومال في الرتبة الأخيرة بـ ٧٠ مقاتلا، فيما لم يستطع التنظيم كذلك لحد الآن، استقطاب مقاتلين من كل من التشاد وإيريتريا، رغم تواجد أعداد كبيرة من المسلمين هناك.

وجاءت القارة الأسترالية في الرتبة الرابعة بوصول أعداد المهاجرين لداعش من أستراليا لـ ٢٥٠ مقاتلا، متبوعة بنيوزيلاندا بـ ٦ مقاتلين فقط. فيما احتلت القارة الشمالية لأمريكا الرتبة الأخيرة في التصنيف بهجرة ١٣٠ مقاتلا أمريكيا نحو داعش، و١٠٠ مقاتل من كندا.



في العدد القادم

«الفتاوى ... فقه الأزمة»